

法政大学学術機関リポジトリ

HOSEI UNIVERSITY REPOSITORY

ヴェーバーの支配の正当性論の再考(2) ヴェーバーの行為論的社会学の方法論の整理・検証を通して

| | |
|-----|---|
| 著者 | 長山 恵一 |
| 出版者 | 法政大学現代福祉学部現代福祉研究編集委員会 |
| 雑誌名 | 現代福祉研究 |
| 巻 | 15 |
| ページ | 37-85 |
| 発行年 | 2015-03-01 |
| URL | http://hdl.handle.net/10114/9878 |

<論 文>

ヴェーバーの支配の正当性論の再考（２） ーヴェーバーの行為論的社会学の方法論の整理・検証を通してー

長 山 恵 一

【抄録】 ヴェーバーの行為論的社会学は「個人の行為」のモーメント、「関係論・コミュニケーション論」的なモーメント、「社会組織論」的なモーメントの三つが複雑に絡み合いながら議論が展開されている。本稿では『経済と社会』旧稿の「経済と社会的諸秩序」「理解社会学のカテゴリー」を中心に、それら三つのモーメントを便宜上分けてヴェーバーの方法論を順次検証した。その結果、ヴェーバーの行為論は未分節・無構造な経験事象から分節化・構造化された経験事象まで、次の四つの行為論的事象が質的に区別されていることが分かった。[1]ヴェーバーの行為論的社会学の基礎となる「ゲマインシャフト行為」の範疇には入らない『未分節・無構造な斉一的行動・大衆的行動』。[2]『諒解を伴わないゲマインシャフト行為』。[3]『制定律を伴わない「諒解」行為』。[4]『制定律を伴うゲゼルシャフト(関係)行為』。上記四領域のうち、ヴェーバーが行為論的社会学の方法論で詳細に論じているのは[3]と[4]である。一方、[1]は明らかにヴェーバーが方法論的に排斥した事象であり、[2]は一応、ゲマインシャフト行為であるので、彼の方法論の辺縁にはかろうじて位置しているものの議論の内容は[3][4]に比べていかにも曖昧である。[3][4]は制定律の有無は別にして、いずれも行為や社会秩序の構築性にかかわる事象や出来事である。[1][2]は[3][4]とは逆に行為や社会秩序の「革新」にかかわる未分節・無構造な群衆的出来事にかかわっている。つまり、四つの体験領域においては、[1][2]／[3][4]という形で質的な解離が存在しており、ヴェーバーの方法論には「構築性(分節化・構造化された事象)／脱構築性(未分節・無構造な事象)」の隠された二重性が存在する。この方法論の二重性は前稿で明らかにしたヴェーバーの「支配論」の二重構造(支配の正当化／支配の正当性)にそのまま重なるものである。

【キーワード】 マックス・ヴェーバー Max Weber 支配 domination 正当性 legitimacy
行為論的社会学 act theoretical sociology

はじめに

前稿（長山2014）では『経済と社会』の新稿・旧稿の双方の支配論を比較検証する中で、

ヴェーバーの支配論に隠されている問題が「脱構築性の欠如」にあることを明らかにした。本稿では前稿を受けて、さらにヴェーバーの具体的な方法論（行為論的社会学）にまで踏み込んで、彼の方法論上の問題がどこにどのような形で現れているかを明らかにし、それを通してヴェーバー社会学への理解を深めていきたい。

本稿で取り扱う範囲はあくまでヴェーバーの支配論にかかわる方法論の問題であるので、本稿においても『経済と社会』に焦点を当てて考察を進めて行くことにする。前稿では『経済と社会』の新稿と旧稿の双方を比較検証しながら、ヴェーバーの支配論の問題点を明らかにするという手法をとった。しかし、本稿では『経済と社会』旧稿のみに絞って議論を展開していく。その理由は次の二点である。ひとつは、前稿で明らかにしたように支配論に関する限りヴェーバーの方法論上の問題は新稿でも旧稿でも「脱構築性の欠如」であることに変わりがないからである。第二に、ヴェーバーの方法論（行為論的社会学）が詳細かつ論理的に展開されているのは、なんと言っても旧稿であり、新稿と旧稿の方法論や概念設定は相当に異なっており、両者を同時に議論すると無用な混乱を引き起こしかねないからである。例えば、よく知られているようにヴェーバー社会学に重要な「ゲマインシャフト」「ゲゼルシャフト」という用語を取ってみても、新稿ではテニースのそれとほぼ同じ意味合いで使われているのに対して、旧稿ではそうした意味合いは全くなく、ヴェーバー独自の概念として使われている。ヴェーバーの行為論的社会学をより正確に反映した用語法はやはり旧稿のそれである。

『経済と社会』旧稿の方法論で最も重要なのは、言うまでもなく「理解社会学のカテゴリー」である。それに次いで重要な論述は、これまでのヴェーバー研究の成果を踏まえれば「経済と社会的諸秩序」である。本稿では上記二つの論考を中心としつつ、必要に応じて『経済と社会』旧稿の「支配社会学」や「法社会学」「宗教社会学」にも言及しながら考察を進めて行きたい。

ヴェーバーの行為論的社会学は「社会なき社会学」と揶揄されるように徹底して行為主体の個々の行為をベースに議論が組み立てられており、デュルケム流の社会学とは著しい対照をなしている。とは言うものの、ヴェーバーの行為論的社会学における行為は個人の内に閉じられたものではなく、最初から関係論的・コミュニケーション論的色彩を帯びている。佐藤（2008）によれば「社会学」という学問ジャンルを最初に明示したジンメルにしてもヴェーバーにしても、19世紀末から20世紀初頭の社会学で言う行為主体の行為には最初からコミュニケーション論的な観点が含まれていたと言う。ヴェーバーの方法論的な著作の中で最も重要な「理解社会学のカテゴリー」では、具体的な方法論の論述（第四節以降）がゲマインシャフト行為（新稿の用語法で言えば「社会的行為」に相当する）から始められている点をみれば佐藤の指摘も頷けるところである。

ヴェーバーの行為論的社会学は「個人の行為」のモーメント、「関係論・コミュニケーション

論」的なモーメント、さらにそれら個々の行為の連鎖によって生み出される「社会組織論」的なモーメントの三つが複雑に絡み合いながら議論が展開されている。これら三つを完全に分離して議論することは現実的にも原理的にも不可能だが、これらのモーメントをできるだけ区別しながら議論を進めていくことは議論を整理する上で有益であり、本稿では「個人の行為論」の系列、「関係論・コミュニケーション論」の系列、「社会組織論」の系列の三つを便宜上分けて、順次考察を進めて行くことにしたい。

1. 「個人の行為論」の系列

『経済と社会』旧稿で「個人の行為」を中心に方法論的な議論が展開されているのが「経済と社会的諸秩序」である。未完の書『経済と社会』の全体構成を知る上で重要ないわゆる1914年の構成表においても「経済と社会的諸秩序」は「理解社会学のカテゴリー」の次に位置しており、両者は連続する論述を多く含み（折原1996、144頁）、二つの論考は『経済と社会』旧稿の方法論的礎石となっている。「経済と社会的諸秩序」では行為論的社会学における「個人の行為」はどの様に規定され、記述されているかをみてみよう。

（1）「習俗」「慣習律」「法（慣習法）」そして「利害にかかわる目的合理的行為」－行為の構築性にかかわる系列－

「経済と社会的諸秩序」の第一節でヴェーバーは行為論的社会学に重要な法秩序と経済秩序という二つの秩序に関連した原理的な説明を行っている。その後、続く第二節では具体的にいくつかの行為の例をとり上げて、それぞれに概念規定を加えている。そこで取り上げられているのが「習俗（Sitte）」「慣習律（Konvention－世良は習律と訳しているが本稿では松井の訳を採用して慣習律とした）」「慣習法（法）Gewohnheitsrecht」の三つである。

ヴェーバーは最初に習俗と慣習律を取り上げて、両者を次のように規定する（ヴェーバー1972/1974、29頁）。まず、習俗は繰り返される行為や「慣れ」や無反省な「模倣」だけで伝来的な軌道に保たれている、誰からもいかなる意味でも要求されることのないつまり強制がない大量行為 Massenhandeln であると定義する。

これに対して慣習律は周囲の人々からの是認や非難といった働きかけを伴う行為の形態であり、習俗とは違い「妥当力」のある規則性である。続いて慣習律と慣習法の違いが定義される。前者が周囲の人々からの是認や非難に依拠するのに対して、後者は法律（制定法）に基づいた強制であり、裁判官・警察・軍隊といった「強制装置」によって妥当力のある規則性が担保されている。

ヴェーバーの行為論では習俗、慣習律、慣習法の順で構築性、拘束性は強くなるが、心理的ファクターを考慮に入ると話は単純ではなくなる。ヴェーバーは習俗について、習俗は周囲からの非難が無いのでそれを無視することもできるが、事実上、個々人が習俗から離れるのはきわめて難しい（ヴェーバー1972/1974、30頁）と明確に述べており、慣習化したものから離れることは極度に不安な気持ちを行為者に引き起こし、慣習化からそれることが阻止される旨を述べている（ヴェーバー1972/1974、31頁）。規則性については、行態の事実上の規則性に「拘束力のある規則」という観念が結びついてくるのであり、その逆ではない点を強調している（ヴェーバー1972/1974、32頁）。ヴェーバーの行為論にかかわる一連の議論をみると、個々人の行為が規則的に「繰り返される」ことで心理的な拘束力が生じ、さらにそこに規範的に命ぜられたという規範観念が付着し、法秩序を支えるとの図式を読み取ることができる。法に関するこうした考え方は、ヴェーバー研究でしばしば指摘される彼の親友で法学者イエリネクの法の承認説（繰り返されるもの、慣れ親しんだものには服するという法概念の理論）に重なることは明白である。つまり、ヴェーバーの行為論では「繰り返される」行為や「慣れ」によって生じる心的拘束力や規範観念が秩序の本道に位置付けられており、それは「理解社会学のカテゴリー」でヴェーバーが例示した掛け算九九の「繰り返し」行為とピタリと符合する。ここまですべてを整理すれば、①「習俗」は模倣や慣れによる大量行為であり、心理的な慣性作用で規則性が保たれるにせよ、それはあくまで行為の単なる事実上の規則性であり、妥当力（－）、②「慣習律」は周囲の人々からの是認や非難を伴う妥当力（＋）の規則性であるが、法的強制力（－）、制定法（－）、強制装置（－）である。③「慣習法」は制定法（＋）、強制装置（＋）の法的強制力を伴う妥当力のある規則性である、となる。

上記の法秩序にかかわる行為論の系列に続いて、「経済と社会的諸秩序」でヴェーバーは経済にかかわる行為と秩序を提起する。それは行為主体がそれぞれみずからの利益のためにおこなう目的合理的な行為によって生じる規則性である（ヴェーバー1972/1974、46-47頁）。これは習俗、慣習律、慣習法といった行為の繰り返しや規範観念による規則性ではなく、互いがみずからの利益を得ようとする行為の布置連関の結果生み出される規則性であり、いわばアダム・スミスの「神の見えざる手」に喩えられる秩序形成の原理である。こうした経済的な行為にかかわる秩序形成について、ヴェーバーはその本質を以下のように述べている。

交換にあたっては、交換当事者は、相手方が将来にわたっても自分との交換関係を継続してゆきたいという利己的な利害関心をもっており、この利害関心が、約束を破ろうとする傾向を抑えるであろうことに信頼しうるし、・・・あるいはそのような働きをする他のなんらかの動因を当てにすることができる。純粋に目的合理的なケースにおいては、事態は次のようになる。すなわち、関

係者たちのそれぞれの、相手方が、結んだ約束は「守ら」なければならないという内容の規範を、「あたかも」自分について「拘束力ある」ものとして承認したかのごとくふるまうであろうということを計算しており、また通常は蓋然性をもって計算しうる、という事態である。(ヴェーバー 1972/1974、46-47頁)

こうした経済的秩序と既に述べた法的・規範的秩序にかかわる二つの行為論の系列がヴェーバー社会学ではきわめて重要であり、彼の方法論の鍵となる諒解 *Einverständnis* はこの二種の行為によって構成された独特な概念であり、「理解社会学のカテゴリー」はまさに諒解を中心に議論が展開されている。「個人の行為論」の切り口からヴェーバー社会学の方法論をまとめれば、法的・規範的秩序の系列である [習俗 (I)] → [慣習律 (II)] → [慣習法 (III)] という一連の行為が存在する一方で、経済的秩序としての行為、すなわち [利害にかかわる目的合理的行為 (II-X)] が存在する。これを図式化すれば図1のようになる。

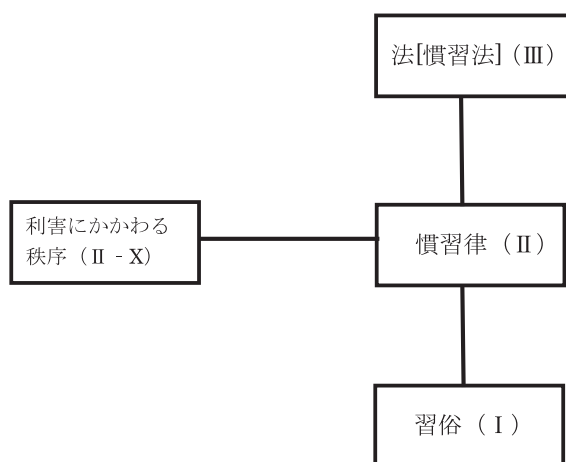


図 1

I → II → III は、行為の繰り返しによる習熟・自動化によって価値観念（規範観念）が身に付くプロセスであり、これは『経済と社会』旧稿の行為の種別で言えば価値準拠的行為に相当し、[行為／秩序]の固定化・制度化にかかわるモーメントである。これに対して経済的利害にかかわる行為の布置連関は、I・II・IIIとは異質な秩序形成の原理であり、それは経済的利害を媒介に生み出される秩序である。利益が見込めなくなればこの秩序は即座に失われる可能性があり、本質的に流動性を内に秘めた秩序である。『経済と社会』旧稿の行為の種別で言えば、それは予想準拠的行為に

相当する。価値準拠的行為と予想準拠的行為は相反する二つの行為の系列（安定化・固定化にかかわる行為の系列／不安定化・流動化にかかわる行為の系列）としてしばしばヴェーバーの議論に登場する。例えば、以下のように。

すべての関与者が各自の行動をもっぱら他者の行動に関する「予想」にのみ準拠させると想定すると、その際の各自の行動は、単なる「ゲマインシャフト行為」とぎりぎりの極限事例にすぎないものになるし、そのような場合には予想の方も全く不安定なものになるであろう。むしろ、関与者たちが自分の行為をただ単に他者の行為に関する予想にのみ準拠して方向づけるのではなく、当の秩序に対する（主観的な意味において把握された）「適法（Legalität）」が自分たちに「義務づけられている（verbindlich）」という主観的観点が彼らの間に有意な程度に広まっていると平均的にあてにできるほど、まさにそれだけその予想は平均的な確かさをもって「根拠づけられる」のである。（ヴェーバー1913/1990、58-59頁）

Ⅱ（慣習律という規範的秩序の系列）とⅡ-X（経済的秩序の系列）という原理的に異質な二つのものを包含して諒解 Einverständnis という一つの秩序形成の原理を提唱したのがヴェーバーの方法論の最大の特徴である（ⅡとⅢを中心にヴェーバーの諒解 Einverständnis 概念を論じたのが折原や相澤であり、Ⅱ-Xに着目しつつ、Ⅱも入れ込んだ形で諒解を論じたのが松井である）。ヴェーバーの諒解概念については次項で詳しく論じるが、彼の行為論にかかわる記述を詳しくみると、ⅡとⅡ-Xの関係について微妙な揺れや矛盾が含まれていることが分かる。諒解に関するヴェーバーの記述をみると、彼はⅡとⅡ-Xが質的に違うことを強調しつつも、それらはあくまで「内的」「外的」な利害の布置連関として統一的に理解できることを強調する。例えば、以下のように。

目的合理的に理解しうるものであれ、あるいは「心理学的にのみ」理解しうるものであれ、全くさまざまな主観的動機や目的や「内的状態」が相まって、主観的な意味関係の点では等しい「諒解」を生み出すことがある。〔というのは〕諒解行為の実在的基盤は、その諒解を妥当させるように作用する「外的」「内的」利害の布置連関にすぎない〔からな〕のであり、その布置連関のあり方次第で「諒解」の妥当は異なった一義性をもつことになるのである。その場合、「外的」「内的」利害の布置連関はその諒解を妥当させるように作用するものでありさえすればよいのであって、その布置連関の存立は、その他の点では個々人の相互に非常に異なった内的状態や目的によって制約されていることがありうるのである（ヴェーバー1913/1990、95頁）。

上の記述から分かるように外的な利害とは経済的な損得にかかわるそれであり、一方、内的な利害とは安心感や名誉やプライドにかかわる心理的な利害を指すと考えられる（この点については松井の論考（松井2007、55頁）を参照）。「内的」利害にかかわるⅠ、Ⅱ、Ⅲの行為の系列において、内的利害すなわち心理的な利害がどのように記載され、定義されているかをさらに詳しく見てみよう。ヴェーバーは「理解社会学のカテゴリー」において、習俗、慣習律、（慣習）法の関係を次のように述べている。

「慣習律（Konvention）」は、「妥当」諒解の存在によって何らかの「習熟」や慣れた「志向」に根ざす単なる「習俗（Sitte）」から区別され、強制装置の欠如によって「法（Recht）」から区別される。（ヴェーバー1913/1990、94頁）

この記述から明らかなように慣習律と慣習法は強制装置の有無で区別されるとヴェーバーは考えているわけだが、彼の理論で「心理的強制」はどのように位置付けられているかを「経済と社会的諸秩序」における習俗、慣習律、慣習法の記述から見てみよう。彼は慣習律と慣習法について次のように述べている。

「習律（＝慣習律：筆者注）」というとき、われわれは、これを、次のようなことと理解したい。すなわち、一定の行為をするようにとの働きかけはたしかに存在しているが、しかしこの働きかけは、いかなる物理的または心理的な強制によるものでもなく、また一少なくとも通常の場合は、また直接的には一、行為者の特有の「周囲」を形成している一定範囲の人びとの是認または非難を除いては、〔行為に対する〕その他のいかなる反作用によるものでもない、というような場合である。「習律（＝慣習律：著者注）」と厳密に区別されねばならないのは「慣習法」の場合である。・・・・・・慣習法の妥当ということは、通常の用法にしたがえば、制定によってではなく諒解にもとづいてのみ妥当している規範を実現するために、強制装置が働くであろうチャンス을意味しているのである。これに反して、習律（＝慣習律：著者注）にあつては、まさにこの「強制装置」が欠如しているのである。すなわち、ここでは、法強制（法強制が「心理的」手段しか用いないとしても）という特殊の任務のためにはっきりと用意を整えている・その範囲が（少なくとも相対的には）明確に限定されている人びとが、存在していないのである。（ヴェーバー1972/1974、29-30頁）

上の論述からヴェーバーは慣習律について次のように考えていたことが分かる。行為者を取り巻

く身近な人びと（＝周囲）は行為者に対して、是認や非難による働きかけは行うものの、それは物理的・心理的な強制ではない。強制とは、仮にそれが心理的なものに過ぎなかりとも、あくまで強制装置が働くであろうチャンスに関連する（外側からの）強制である。慣習法と慣習律に関するヴェーバーの議論に限定すれば、（外側からの）強制と強制装置はほぼイコールに近いものとして語られている。物理的強制ならば、強制＝強制装置と解してもさしたる問題は起きないが、心理的な強制の場合はそうはいかない。なぜなら、心理的ということ自体が既に行為者の内的問題、すなわち内側からの強制が重要なファクターとなるからであり、それを外側の人びと（＝周囲）の是認や非難の反作用で捉えてしまうと「心理的な強制」というものの本質を見逃した議論になりかねないからである。慣習律が行為者に有効に働くのは、誰も見ていなくても行為者の内側から心理的なブレーキ（強制）が働くからであり、だからこそ周囲の人びとの是認や非難も有効に機能するのである。もし、周囲の人びとが見ていなければ働かないような心理的強制であれば、それはいかにも外面的・表面的なものに過ぎず、心理的強制の場合には強制装置と強制を単純にイコールで結ぶ訳には行かないのである。ではヴェーバーは繰り返される行為の習熟に心理的強制が存在しないと考えていたかというところと全くそうではない。慣習律や習俗における以下の記述を見れば、彼がいかに心理的な不安や心理的な慣性作用を重視していたかが分かる。

個々人は、少なくともある範囲までは、なんらの非難を受けることなしに習俗を無視することができるであろう。しかし、事実上は、個々人が習俗から離れることは多くの場合にきわめてむずかしい。……事実上「慣習化」しているものをそれ自体として遵守するということは、あらゆる行為の、したがってまたあらゆる共同社会行為（＝ゲマインシャフト行為：筆者注）のきわめて強力な一要素である。したがって、法強制が（例えば「慣習的」なものに依拠することによって）ある「習俗」から一つの「法的義務」を作り出しているような場合、法強制は、習俗の実行力にしばしばほとんどなにもつけ加えていないといってもよいほどである。また、法強制が習俗に逆らうような場合には、それは、きわめてしばしば、現実の行為に影響を及ぼそうと企てながら、この企てに失敗している。いわんや、「習律（＝慣習律：筆者注）」が存在するということになると、これは、個々人の行態を決定する上で、法強制装置の存在よりも、しばしばはるかに有力なものとなることがありうる。（ヴェーバー1972/1974、30-31頁）

単なる「習俗」から「習律（＝慣習律：筆者注）」への移行は、いうまでもなくまったく流動的である。過去に遡れば遡るほど、行為の、したがってまたとくに共同社会行為（＝ゲマインシャフト行為：筆者注）のあり方が、もっぱら、「慣習化」したもののそれ自体に志向することによって決定されるということが、ますます多くなってゆく。そして、慣習化したものから離れるというと、

それは極度に不安な気持ちをひきおこし、平均人に対しては身体機能の障害とまったく同様の心理的作用を及ぼすものである。慣習化したものからそれることが阻止されるのも、このことによってであるように思われる。(ヴェーバー1972/1974、31頁)

ところが、ヴェーバーは上記のような(内側からの)心理的な強制現象を「心理的な強制」とは位置づけていないのである。ヴェーバーは社会学の方法論を論じているのだから、そうした心理的な事象にあえて踏み込まないのだと言えなくもない。しかし、彼の行為論的社会学は外的な経済的利害の布置連関にかかわる「予想準拠的行為」と内的な心理的利害の布置連関にかかわる「価値準拠的行為」の双方で構成される『諒解』を方法論的な礎石として社会秩序を論じているのだから、経済的利害と心理的な利害が現象的には相反すると説明するだけで終わらせたり、あるいは外的・内的な布置連関が相まって諒解 *Einverständnis* が成立すると説明するだけではいかにも不十分である。二つの『異質』な秩序形成の原理が相互にどんな関係にあるのか(内的な)心理的強制という観点から整理しないと、習俗と慣習律、慣習法を整合的に説明できなくなる。心理的な強制をめぐる上述の論理的不整合や齟齬はヴェーバーが行為者の心理を方法論的に十分詰めていないことに関係している。そもそも「価値準拠的行為」の典型とも言える慣習律がどのように個々の行為者に身に付くかを考えてみれば、外的経済的な利害と内的心理的な利害の本質的な関係が分からないと慣習律(価値準拠的行為)そのものもうまく説明できなくなる。つまり、経済的利害と心理的な利害の関係は単に両者の関係の理解にとどまらず、行為論的社会学に重要な「慣習律」や「価値準拠的行為」の理解に欠くことができない問題なのである。ヴェーバーの方法論の説明が必用以上に錯綜して難解なのは、行為にかかわる心理の説明が粗雑、あるいは意図的に省略されているからである。行為者の周囲の人びと(子供の場合は主に両親)は経済的利害と心理的利害を組み合わせた「しつけ」によって子供に慣習律という道具(内的規範)を身に付けさせ、社会に適応できるように養育する。母親が乳児に与える母乳や授乳においては経済的物質的利害と心理的な利害を判然と区別することは不可能である。つまり、身近な人びと(=周囲)との関係における損得勘定を通して行為者には慣習律という心理的な利害を駆動する「内的な強制装置(=価値規範)」が埋め込まれ形成される。さらに言い換えれば、現在の経済的利害が繰り返されることによって行為者には心理的な利害を駆動する「内的な強制装置(=価値規範)」が将来的に形成され、反対に今・現在の心理的な利害(=価値や規範)は過去に繰り返された経済的利害の反映の結果である。すなわち、内的心理的な利害と外的経済的な利害の二つは現象としては互いに異質なもののだが、そこに過去・現在・未来という時間軸を入れ込むことで、それらを一元的・因果論的に説明することが可能になる。こうした意味合いからすれば、ヴェーバーが諒解を内的・外的な利害の布置連関であると理解した

ことはきわめて妥当である。しかしながら、彼は経済的利害（外的利害）と価値規範的な利害（内的利害）という異質な二つの秩序形成の原理（拘束性の原理）が「時間軸」を入れ込むことで相互に結び付き得ることを方法論上、明らかにしなかった。ヴェーバーの諒解概念が分かりにくいのは、諒解が上記二つの利害（内的利害と外的利害）の布置連関によって決まると大雑把に述べるだけで、両者の因果的な関係をうまく説明せず、もっぱらその現象的な異質性を強調するからである。しかも、ヴェーバーは習俗、慣習律、慣習法の拘束性や規則性、義務観念にかかわる問題を、今のわれわれからするといかにも奇妙に思える「原人」という人類学的概念を持ち出して「括弧に括ろう」としている（ヴェーバー1972/1974、32頁）。ヴェーバーが方法論の議論において心理学的な説明を意図的に避けているのは、次稿で論じる彼の社会科学的認識論が関係すると筆者は考えている。ヴェーバー社会学は方法論的にはドイツ歴史学派経済学との決別の中から生み出されてきたが、この学派的認識論の基盤になっているのがディルタイ哲学であり、彼の社会科学的認識論（ディルタイの用語法では精神科学）は心理学をベースに構築されている。ヴェーバーの行為論的社会学は哲学認識論的にはディルタイ哲学との対決と対話を通して生み出されており、それ故、ヴェーバー社会学は心理的な説明に関して微妙なスタンスを採らざるを得ないのである。

行為論にかかわる方法論的な不備は次項で取り上げる社会秩序の脱構築性（革新）にかかわる論述で、さらに決定的なものとなっている。

（２）社会秩序の革新（脱構築性）にかかわる行為論の系列―「直感」「暗示」「感情移入」―

「経済と社会的諸秩序」の第二節「法秩序、習律および習俗」の第一項「法形成に対する慣習の意義」で、ヴェーバーは前項で言及した構築性にかかわる種々の行為を取り上げ、つづく第二節「「暗示」と「感情移入」とによる新秩序の形成」では、構築性にかかわる諸行為とは明らかに異質な諸現象について議論を展開している。ヴェーバーの方法論を考えると、第二節の最初の3-4頁はきわめて重要な意味を持つが、ここに正面から焦点をあててヴェーバーの方法論を論じた研究を筆者は寡聞にして知らない。ヴェーバーは第一節第一項の「習俗」「慣習律」「慣習法」の議論を受けて次のように第二項を始める。

この機会に、われわれは、「規則的」なものを「妥当力」あるものとみなしてこれに志向するという右のような世界において、なんらかの「革新」が生まれてくるのはいかにしてであるか、という問題について論じておこう。（ヴェーバー1972/1974、33頁）

ヴェーバーは「革新」が生まれるのは外部的な生活諸条件の変化によってではあるが、それは不

可欠な条件ではないとした上で、さらに次のように論述を続ける。

民族学のあらゆる経験からみて、新秩序が生まれる最も重要な源泉は、一定性質の「異常な」(今日の治療学の立場からみると、稀ならず一しかし決して常にまたは通常的にそうであるというわけではないが―「病的」と評されるような) 体験をする能力があり・この体験にもとづく影響を他人に及ぼしようとするところの諸個人の、影響であるように思われる。(ヴェーバー1972/1974、34頁)

ここで言う「革新」を生み出す「異常な体験をする能力」を有し他人に影響を及ぼす人間とは、ヴェーバーの「支配社会学」における「カリスマ的指導者」に他ならない。何故なら、カリスマ的指導者に関する概念規定がこれと内容的にまったく同一だからである。ヴェーバーは「革新」が被影響者に規範意識を呼び起こし、さらに大量のゲマインシャフト行為を生み出し、諒解を成立させ、ついには法を成立させるという道筋を容易にたどることを以下のように強調する。やや長文になるが、極めて重要なので該当部分を引用する。

慣習化したものの「惰性」を克服するこの影響は、さまざまな心理的過程をたどって進行しうる。これらの心理学的過程にはいろいろの過渡的〔中間的〕形式があるが、その中から二つの対立的な形式をとり出して、用語的に分離したのは、ヘルハッパの功績である。その一つは、強烈に作用するとき手段によって、被影響者の行為が「当然なすべき」“gesollt” 行為であるという概念を、突然呼び醒ますこと、すなわち「暗示」である。他の一つは、影響を与える者自身の内面的態度を、影響を受ける者が共同体験すること、すなわち「感情移入」である。このような媒介によって〔新たに〕成立してくる行為の性質は、個々の場合において、きわめて種々さまざまでありうる。しかし、影響者と彼の体験とに志向することによって、一つの大量的な「共同社会行為(=ゲマインシャフト行為:筆者注)」が成立することがきわめて多く、この共同社会行為(=ゲマインシャフト行為)から、次いで、それに照応する内容をもった「諒解」が発展しうる。この諒解が外的な生活諸条件に「適合」している場合には、それは生き残ってゆく。

「感情移入」ととりわけ「暗示」と一この二つは普通「示唆」という多義的な名称のもとに総括されている一諸作用は、革新が事実上実現されてゆく「主要源泉」の一つである。この革新がやがて「慣熟」されて規則的なものになってゆくと、これが、革新に一時として一伴っている「拘束性」の感情を、やがて再び強化してゆくことがある。しかし、このような「拘束性の感情」そのものが一かかる有意味的な概念の端緒だけでも存在するようになるやいなや一、革新にあたって、と

りわけ「暗示」の心理的な一要素として、始源的・根源的なものとしても現れることがありうることは疑いを入れない。・・〈省略〉・・しかし、いずれにしても、成立した革新は、それが持続的な「暗示」かあるいは強烈な「感情移入」に由来するとき、「諒解」を成立させ、そしてついには「法」を成立させるという道を、最も容易にたどりうるものである。この場合には、革新は、「習律（＝慣習律：筆者注）」を創り出し、また場合によっては、反抗者に対する諒解にもとづく強制行為を直接的に創り出す。「習律（＝慣習律：筆者注）」から、すなわち周囲の是認や非難からは、宗教的信仰が強力であるかぎり、いっさいの歴史的経験に徴して、周囲によって是認されまたは非難された行態は、超感覚的な諸力によっても報いられまたは罰せられるであろうという希望と観念とが、たえずくり返し生まれてくる。さらにまた、直接の行為者のみならず、彼の周囲の人たちもまた、右の超感覚的な諸力の復讐を受ける可能性があり、したがって、すべての個人を通じてか、あるいは団体の強制装置を通じて、〔この行為に対して〕反作用しなければならないという考えが、一適当な条件がある場合には一習律（＝慣習律：筆者注）から生まれてくる。あるいはまた、一定の種類の行為がたえずくり返し守られてゆく結果、とくに秩序の保障を担当している人たちの間には、自分たちが今問題にしているのは、もはやたんなる習俗や習律（＝慣習律：筆者注）ではなくて、強制可能な法的義務なのだという観念が生まれてくる。慣習法と呼ばれているものは、このような形で実際に妥当している規範のことにほかならない。（ヴェーバー1972/1974、34-36頁）

上記のヴェーバーの記述から分かるように、「革新」が行為主体にどのように経験されるかは規範意識の本源や社会秩序の形成原理を知る上できわめて重要であり、それはヴェーバーの「鉄の檻」問題や支配の本質、わけてもカリスマ（的支配）の理解には決定的である。またヴェーバーが言うように「革新」という事象が大量のゲマインシャフト行為を成立させ、さらにそれが「諒解」や「法（慣習法）」を容易に成立させるということになれば、「革新」は行為論的社会学の方法論にとって重大な意味を有するのは明白である。ところがヴェーバーは新秩序が生まれる源泉として「異常な」体験をする能力がある人（＝カリスマ的指導者）が最も重要だと述べた一文を受けて次のように語っている。

われわれがここで論じようとしているのは、その「異常性」の故に「新しい」ものとして現れるこの体験が、どのような仕方で成立するのかという問題ではなくて、この体験がどのような影響を及ぼすかという問題である。（ヴェーバー1972/1974、34頁）

ヴェーバーは「革新」を生み出す最も重要な出来事、すなわちカリスマがどのような仕方で成立

するのかという根本的な命題を「病的な異常性」で括弧にくくってしまい、その体験を意図的にブラックボックス化して議論を避けていることが分かる。つまり、「革新」やカリスマをそれがどのような影響を及ぼすかという問題に絞って論じるという戦略をヴェーバーはとっている。カリスマ(的指導者)を介して「革新」が伝搬(影響)する原理として暗示を持ち出しているのが前記の引用文だが、ヴェーバーが暗示を犬と飼い主という上下関係で説明した以下の文が前記の引用文の省略箇所には存在する。

新しい種類の行態を「模倣」することが、この行態の普及方法として第一次的かつ基本的な過程であると考えるのは、正確ではない。模倣は、たしかにきわめて重要なものではある。しかし、それは通常は第二次的なものであり、また常に一つの特例ケースにすぎない。人間の最古の伴侶である犬が、その行態を人間から「暗示」される場合、これは、犬が人間を「模倣」しているわけではない。ところで、影響を与える者と影響を受ける者との間の関係は、きわめて多くのケースにおいて、まさにこのような性質のものである。(ヴェーバー1972/1974、35頁)

つまり、ヴェーバーは「革新」という事象を、影響を与える者(=カリスマ的指導者)と影響を受ける者(=カリスマ的支配の被治者・追随者)という上下関係の切り口でのみ捉え、そこに働くメカニズムを専ら暗示で説明する。こうなると「革新」という現象そのものの理解は不可能になるので、「革新」が行為論的社会学の他の行為諸類型とどんな関係にあり、またそれがどんな位置付けにあるのかはブラックボックスとなって分からなくなる。「革新」にかかわるこうした方法論的なブラックボックス化は『経済と社会』全体に大きな影響と問題を起こしている。『経験と社会』旧稿における具体的な社会分析といえば、法と宗教と支配の三領域であり、それぞれ「法社会学」「宗教社会学」「支配社会学」として知られている。本稿では、それら三つの社会学すべてにおいて、「革新」にかかわる方法論的なブラックボックス化が重大な影響を及ぼしており、しかもそれがヴェーバーの科学的認識論に起因していることを概略的に説明してみたい。これを分かりやすく説明すると次のようになる。ヴェーバー理論は議論の次元という観点からすると、①(社会)科学的認識論の次元、②方法論の次元(=行為論的社会学)、③具体的・実践的な社会分析の次元(「法社会学」「支配社会学」「宗教社会学」など)の三つで構成されているが、「革新」にかかわる上記の方法論上の問題は、①②③のすべての次元、すべての領域において重大な理論的隘路を生み出している。つまり、③の各領域におけるヴェーバー理論の問題は、①や②との関わりが分かったとき、初めてその意味するところが見えてくるのである。

まず始めに、「法社会学」において「革新」にかかわるブラックボックス化が理論的にどのよう

な形で隘路を生み出しているかを見てみよう。ヴェーバーの「法社会学」では、法の創造・変革にかかわる仕組みや原理的説明が欠けている点がしばしば批判されており、その代表的論者が「理論社会学のカテゴリー」の訳者でもある中野敏男である。中野はヴェーバーの法社会学について、ルーマンの実定法論との関係で次のように述べている。ルーマンにおいては「法変更の可能性」という視点が一貫しており、それはルーマンの「認知的予期（予期が外れたらその予期を変更して現実の方に適応してゆこうという方法）」と「規範的予期（予期が外れてもその予期をなお堅持して現実に対して統制的に対応しようという方法）」という対概念に見てとることができるという。それに対して、ヴェーバーの法の位置付けには前者が欠けているとして、「ヴェーバーには欠落しルーマンにおいては明示されていることは、この『規範的予期』が他方での『認知的予期』と対をなすものとして捉えられねばならず、しかもこの両者の連動こそが法領域の存立にとって決定的に重要な意義をもつという視点である」とヴェーバーを批判している（中野1993、142-144頁、松井2007、207頁）。

ヴェーバーの「法社会学」の法の発展・創造を述べた部分の記載をみると、そこで彼はドイツ歴史学派経済学のロッシャーの「民族精神」を取り上げて以下のように批判しており、彼の法社会学に欠けているものが方法論的な問題（つまり②の問題）であると同時に、認識論的な問題（つまり①の問題）とも深くリンクすることが窺える。

しかし、そうすると、純理論的にみてもすでに、次のような問題が生じてくる。すなわち、このようにして聖化された「諸慣習」の惰性的な集合（慣習、諒解、法規範を指す：筆者注）の中に、動きが生じてきたのはどのようにしてであろうかという問題である。というのは、この集合は、まさにこれらの慣習が「拘束的」なものと考えられていたわけであるから、自分自身の内部からはなにも新しいものを生み出しえないように思われるからである。法律家たちの歴史学派〔歴史法学派〕は、好んで「民族精神」の発展を想定し、この発展の担い手として、超個人的で有機的な統一体を実体化して考えた。この見解に、例えばカルル・クニースも傾いている。しかし、この見解は、学問的にはまったく使いものにならない。（ヴェーバー1972/1974、272-273頁）

ヴェーバーの科学論では「民族精神」といった集合的名辞は価値判断にかかわる全体論的流出論として「ロッシャーとクニース」で繰り返し批判されている。そうした批判の中で、創造や直観、感情移入といった諸概念は社会科学的方法論としての妥当性を持ち得ないとして批判され、それらを方法論的に排斥した形でヴェーバーの行為論的社会学は構築されている。つまり、秩序（法）の革新・創造という出来事の内容や原理に踏み込むことを慎重に避けている理由は、彼の方法論の

礎石とも言える（社会）科学的認識論にまで遡る根の深いものである。

ヴェーバーは法の発展や創造について、新しい法規則が形成されるのは種々の要素の共同作業によってであるとして、次の三つを挙げている。①法利害関係者たちが、ゲマインシャフト行為を新しく方向づけ、ゲマインシャフト行為が法発見を新たな状況に直面化させる。②当事者に対する職業的な助言者たち（弁護士）の、法発見と強制装置の機能とのチャンスに志向した活動（法発見）。③法発見（裁判官）の諸決定（先例）のもつ帰結。（ヴェーバー1972/1974、284-285頁）

このほかの新しい法規則の形成としてヴェーバーは法規則が上から意識的に指令されること（立法）によって行われることがあるとして、カリスマによる法啓示を以下のように説明している。

規範が、指令された新たな規則として、意識的に成立してくるということもある。しかし、このようなことが生じうるのは、そのための唯一可能な方法によって、すなわち新たなカリスマ的啓示によってのみである。その一つは、具体的な個別的ケースにおいて何が正しいのかを決める、単に個別的な決定の啓示であり、これが始源的な事態であった。もう一つは、将来あらゆる類似のケースにおいて何がおこなわれるべきかを定める、一般的な規範の啓示である。これらの二つの形をとった法啓示は、伝統の安定性に対してこれを革新する原生的な要素であり、いっさいの法「定立」の母であった。カリスマ的資質をもった人が新しい規範を暗示されるという現象は、具体的な機縁による媒介を一真にあるいは少なくとも外観的には一まったく受けることもなしにも、したがって、とりわけ外的諸条件がまったく変化しない場合にも、生ずることがある。このような現象は、事実、しばしば生じてきたのである。しかしながら、〔これは通常的な事態ではなく〕、通常的にみられるのは次のような事態である。すなわち、経済的あるいはその他の生活諸条件が変化して、それまで規整されていなかった諸問題についての新しい規範が必要とされるようになり、かくして、およそ考えられる種々さまざまな性質の呪術的手段によって、新しい規範が人為的に獲得されるという形である。秩序を新たに成立した諸状況に適合させてゆくこの原始的な形式の通常的な担い手は、呪術師や神託神の祭司やあるいは予言者であった。（ヴェーバー1972/1974、286頁）

上の記述を見て分かるように、法社会学において新しい法の創造という重要な出来事の説明をヴェーバーはまたしても（異常な特殊な能力を有した）カリスマに押し付けてしまい、しかも、そこに暗示が重要な意味をもって登場する。すでに指摘したように、ヴェーバーは「革新」にかかわるカリスマという現象の体験内容や、その成立の仕方について論じることを意図的に避けており、その影響・伝搬の仕方だけに議論を限定し、それを暗示で説明している。しかし、（法）創造という現象を暗示で説明することは原理的に不可能である。何故なら、暗示はヴェーバーが言うように

上位の者が下位の者に影響を与え、下位の者が単にそれを受け入れるという現象に過ぎず、それでは新たな法創造や「革新」の原理を説明したことにならないからである。カリスマ的資質をもった人が暗示を受けて法を創造するというが、それなら、カリスマ的指導者は一体誰から暗示を受けるというのだろうか。神からか？ それでは説明が無限後退にしかならず、創造・革新の原理的な説明にはならない。カリスマが神から「暗示（?）」を受けて何かを創造することと、被支配者が暗示を受けて支配者の考えをそのまま取り入れるのとでは全く異質な出来事である。後者はあくまで人と人との間の依存的な関係に過ぎず、一方、前者は人と人との関係ではなく、究極的な上位存在（=神）との「かかわり方」に関連した経験相であり、両者を同じ事象として理解するのはきわめて不適切である。前者はあくまでカリスマを経験する人の内発的・自発的な体験相であり、一方、後者は他者の考えをそのまま鵜呑みにする心理的な取り入れや同一化現象に過ぎない。こうした対極的な経験相をヴェーバーはあろうことか「暗示」という一つのもので説明しようとする¹。

次に、ヴェーバーの「支配社会学」において、「革新」や「直感」にかかわる方法論的なブラックボックス化がどんな問題を引き起こしているかを見てみよう。ヴェーバーの支配社会学では「カリスマ」や「カリスマ的支配」が重要であることは筆者が言うまでもない。「カリスマ」や「カリスマ的支配」の概念規定、あるいはカリスマの「創造性」や「革新」「直感」にかかわるヴェーバーの記述をみると、方法論的な論述で行ったやり方をそのまま引き継いでいることが分かる。例えば、「支配社会学」の中の「カリスマ的支配とその変形」という項目の「カリスマの革命的性格」の記述部分を以下に引用してみよう。

宗教的・芸術的・倫理的・学問的「理念」、およびその他すべての「理念」—とりわけ政治的または社会的な組織「理念」politisch order sozial organisatorische “Ideen”—は、それらが働く領域には深甚な相違があるとはいえ、すべて本質的には同様な仕方で成立したものである。一つの理念を「悟性」に、他の理念を「直感」に（あるいは悟性と直感でなく別の区別をしてもよいが）帰属させるものは、「その時代に奉仕している」主観的な「価値づけ」なのである。例えば、ヴァイアーシュトラス Weyerstrass のごとき人の数学的「思いつき」は、誰か芸術家・予言者あるいはデマゴグの「思いつき」とまったく同じ意味で、「直感」なのである。したがって、ちがいはこの点にあるのではない※（ヴェーバー脚註）。

¹ これは精神療法において内発的な気づき（=自己洞察）を治療者が患者に直接教えたり、暗示で教唆することは原理的にできないのと同じである。この二つの経験相における治療者・患者関係の質的違いは決定的であり、どんな学派の療法を行うにせよ、両者の「かかわり方」の違いは実践的にきわめて重要である。ヴェーバーはこの二つを方法論的に区別することには失敗したが、両者の質的違いを皮肉なことに「直感的」には正確に見抜いていたのもまた事実である。詳しくは次稿を参照。

※なお、ちなみに、—〔これらの理念がどれだけの価値をもっているかという〕「価値」の領域はここでわれわれの問題になっていないのであるが—、この「価値」の領域においても、これらの諸概念は、次の点では、完全に一致するものである。すなわち、それはすべて、一芸術的な直感もまた一、自己を客観化するためには、すなわちそもそもその現実性を確認せんがためには、「作品」の諸要求を「把握すること」—あるいは把握されることといってもよい—を意味しており、主観的な「感情」や「体験」等々ではない、という点である。

ちがいは、—このことは、「合理主義」なるものの意義を理解するために、強く確認しておかななくてはならないことであるが—、そもそも理念や「作品」の創造者の人や彼の心的「体験」の中にあるのではない。そうではなくて、ちがいがいるのは、理念や作品が被支配者や被指導者たちによって、内面的に「我がものとされ」、彼らによって「体験される」、その仕方にあるのである。すでに上に見たごとく、合理化なるものは次のような形で進行する。すなわち、広汎な被指導者大衆は、彼らの利益に役立つような外的・技術的な諸成果のみをとり入れ、あるいはかかる諸成果に適応してゆくが（われわれが九九を「覚え」、余りにも多数の法律家が法技術を「覚える」ごとく）、これに反してかかる諸成果の創造者の「理念」内容は、彼らにとってはどうでもよいことなのである。（ヴェーバー1956/1962、412-413頁）

さらに、カリスマ的支配における「カリスマ（的権威）」「カリスマの担い手（指導者）」について、ヴェーバーは「カリスマ的権威の社会学的本質」という項目で（ヴェーバー1956/1962、398-401頁）、それが超自然的な肉体的および精神的素質（＝亡我に入りうる能力・爆発的発作）であると規定し、それを全く没価値的に用いる点を強調した上で「カリスマ指導者」と「カリスマ被指導者大衆」の関係を以下のように述べている。

カリスマの担い手は、自分に振り当てられた任務をつかみとり、彼のもつ使命によって服従と帰依とを要求する。彼が服従や帰依を見出すかどうかは、効験によって決定される。彼が自分がそのひとたちに対して遣わされたものと感じているところのひとびとが、彼の使命を承認しないなら、彼の要求は瓦解する。彼らが彼を承認するときは、彼は、彼が「証し」によってこの承認を維持している限りは、彼らのヘルなのである。しかし、この場合、彼は、決して、彼らの意思から一選挙のような仕方で一自分の「権利」を引き出しているのではない。むしろ逆であり、カリスマ的資格をもった人を承認するということは、彼の使命が向けられているところのひとびと（＝被支配者大衆：筆者注）の義務なのである。（ヴェーバー1956/1962、400-401頁）

上の諸記載から分かるように、「カリスマの担い手 (=カリスマ指導者)」の「革新」や「直感」にかかわる記述は既に述べた方法論的なブラックボックス化をそのまま受け継いだ形になっている。特殊病的能力を持ったカリスマ指導者が革新をもたらし、それが下位の被指導者大衆に暗示などで伝搬し、大衆は成果のみを受け取って利用し、それが社会の変化にうまく適合する場合には生き残って行くという筋書きである。「支配社会学」の訳者の世良晃志郎は前々の引用文中のヴェーバーの脚註に対して、訳者注としてヴェーバーの社会科学的認識論「ロッシヤーとクニーズ」の「直感」「感情移入」にかかわる記述を長文にわたって引用している。その内容は「直感」や「感情移入」という体験が認識論的に客観的妥当性や概念的明確さを持ち得ないとするヴェーバーの論述である。

ここまできをまとめてみれば次のようなことが言える。ヴェーバーの「支配社会学」において、社会秩序に「革新」をもたらす「カリスマの担い手 (=カリスマ指導者)」の体験そのものは特殊病的素質に基づく、亡我・燥狂的発作に入りうる能力として、いわば人類学的な概念を借りて括弧に括られている。しかし、それはカリスマの創造性や革新にかかわる経験相をヴェーバーが軽視したとか見落としたと言った単純な話ではなく、「直感」という体験が社会科学的な方法論的として客観的妥当性や概念的明確さを持ち得ないというきわめて原理的で認識論的な理由からである。カリスマ指導者の革新の体験そのものは括弧に括られる一方で、そこから生み出される概念や作品の内容、さらにそれが被支配者大衆に暗示で伝搬する様相がもっぱら取り上げられる。こうなると、支配はどこまでいっても上下の〔影響／被影響〕の関係（すなわち暗示）でしか扱えなくなってしまう、支配においてとりわけ重要な被支配者大衆が命をかけて内発的・自発的に支配に従うというメカニズムが方法論的に説明不能になる。つまり、ヴェーバーの支配社会学ではカリスマ体験という内発的・自発的な経験そのものは、あくまで社会的に特異な人間 (=カリスマ指導者) にかかわる出来事だと規定され、それは病理的素質に基づく神秘的・直感的で無構造な経験であるとして意図的に「判断停止 (=括弧にくくる)」される。その上で、カリスマをあくまでカリスマ的支配という支配者・被支配者の「上下関係 (影響を与える者／影響を与えられる者)」の枠内でのみ扱い、論じるという戦略をヴェーバーはとっている。こうなると被支配者大衆には直感や創造・革新が経験される余地がなくなってしまう。前稿で論じたように、ヴェーバーの行為論的社会学では被支配者大衆は様々な「道具 (社会的な価値や規範を含む)」を上から一方的に授与され、それを功利的に利用し、習熟することで身につけ自動化する存在として描かれている。しかし、これでは「道具」使用の単なる習熟化の側面しか見ていないことになり、「道具」使用の全体的理解に不可欠な脱習熟化にかかわる洞察学習 (直感的で未分節な体験要素を含む内発的・自発的な経験相) のファクターが完全に抜け落ちてしまう。こうした脱習熟化にかかわる直感的かつ未分節・無構造な経験

相は内発的・自発的な「全体的」経験であるのみならず、「私」が「私である」という自己存在感や規範意識の本源にもかかわる始源の体験であり、これはヴェーバー自身も「直感」にかかわる科学的認識論の議論の中で言及している（ヴェーバー1951/1988、247-254頁）。こうした分節化されていない直感的な始源の経験相にその当時の諸学者が「民族精神」といった価値判断を不用意に紛れ込ませた点をヴェーバーは厳しく論難しており、その種の経験相は概念的な明確さを欠くために社会科学的研究では客観的妥当性を持ち得ないとして方法論的な理由から意図的にそれを排斥し、「括弧にくくった」わけである。

ところが、ヴェーバーが「括弧にくくってしまった」この種の経験相は道具の使用で言えば、道具を使いこなすために（ヴェーバー流に言えば「使いこなされるために」）不可欠な脱習熟・脱身体化にかかわる直感的な洞察学習のプロセスにかかわっている。法社会学的には、これは法の革新や創造にかかわる原理に繋がるために、ヴェーバーの法社会学は法の革新の問題が必然的にボトルネックになってしまう。さらにこの経験相は、行為主体の自己存在感や規範意識、内発性・自発性と深くかかわるために、被支配者大衆がみずから自発的に支配に従うという支配の「正当性」の問題とも直結してくるのである。ヴェーバーの支配社会学の重要な鍵概念である「正当性信仰（新稿）」や「正当性－諒解（旧稿）」が理論的に意味不明なもの、上記の事情を知れば領けるであろう。ヴェーバーの支配社会学で鍵となるのは、支配の「正当化」と「正当性」の原理的な違いとその区別である。「正当化」の方は、いわば分節化・構造化された行為であるために、ヴェーバーの行為論的社会学で容易に説明できるが、「正当性」の方は客観的妥当性がないとしてヴェーバーが方法論的理由から除外し、「括弧にくくった」未分節で全体的・直感的な脱習熟・脱身体化の経験相にかかわるために、ヴェーバーにはそれがうまく説明できないのである。ヴェーバーは「正当性」と「正当化」が質的に違うことをはっきり認識していながら、方法論的理由からその違いがうまく説明できず、その結果、彼の支配社会学は原理的な部分で議論が錯綜してしまい、それが理論的な混乱を引き起こしているのである。

上記の方法論的な「判断停止」はヴェーバーの宗教社会学では、よりダイレクトな形で原理的な問題を引き起こしている。彼の宗教社会学の基本的なテーゼは行為としての「禁欲」と、状態としての「瞑想・観照（＝神秘論）」であることは筆者が敢えて言うまでもない。ヴェーバーの最も有名な著作「プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神」はプロテスタンティズム／ピューリタニズム的禁欲の特有の有様様が、期せずして近代西洋に資本主義という社会システムを生み出したとする著作である。既に拙稿（長山2011）で紹介したように、佐藤俊樹（1993）はプロテスタンティズム／ピューリタニズム的禁欲に対するヴェーバーの理解が原理的な問題を孕んでいることを明確に論証している。彼によればヴェーバーはプロテスタンティズム／ピューリタニズ

ム的禁欲の構造的特質、すなわちプロテスタンティズム／ピューリタニズム的禁欲の原理的な脱構築不能性が理解できていなかった。その結果、17世紀前半の米国ピューリタン社会で、その種の禁欲が近代資本主義の構造的な特質、すなわち個人と社会組織の構造的な分離を宗教政治的な組織運営の経験から生み出した経緯をヴェーバーは見抜くことができなかった。禁欲に引き付けてこれを説明すれば、ヴェーバーのような禁欲の理解の仕方では、現象としては〔観照・神秘論（状態）〕と対照的でありながら力動的にはそれと密接にリンクする『伝統的な禁欲（行為）』と、〔観照・神秘論（状態）〕と原理的に切れているが故に、どこまでも禁欲（行為）を駆動し続ける『ピューリタニズム的禁欲』を質的に区別することができないのである。

ヴェーバー理論における〔禁欲（行為）〕と〔観照・神秘論（状態）〕の関係を宗教社会学の切り口から詳細に考察したのが金井新二（1991）のヴェーバー研究である。金井は『宗教社会論集』の「中間考察」と『経済と社会』の「宗教社会学」を文献学的に考察し、ヴェーバー理論において「世俗外禁欲」「世俗外神秘論」「世俗内禁欲」「世俗内神秘論」の四つの関係がどのように変遷したかについて論じている。彼によれば禁欲と神秘論の関係について、ヴェーバーは死の直前になっても理論的に定めることができず揺れ動いている様相が明らかにされている。これは、ある意味当然である。何故なら、ヴェーバーの行為論的社会学では、創造や革新、直感にかかわる体験相は未分節・無構造であるために学問的な客観妥当性を持ち得ないとして、それを方法論上、排除、あるいは「判断停止」「括弧にくくる」ことで成立した学問だからである。ところが、その種の経験相は宗教においては〔神秘論・観照〕と深くかかわり、学習理論的には洞察学習にかかわる体験要素である。つまり、ヴェーバーは自ら学問の方法のために意図的に排斥した当の事象を、排除を前提に組み立てられた方法論を使って探求するという実に奇妙なことを行っているのである。これは、あたかも車のブレーキを最大限踏み込みながら、同時にアクセルをふかして発進させようとする行為に喩えられる。上記の金井と佐藤の研究はヴェーバーの宗教社会学に関する重要な基礎的研究として位置づけられているが、この両者は期せずしてヴェーバー理論の同じ限界を物語っている。つまり、ヴェーバーの行為論的社会学は「カリスマ体験」や「観照・神秘論（状態）」にかかわる「革新」の経験相を方法論的に排斥する形で構築されているために、『伝統的な禁欲（行為）』と『観照・神秘論（状態）』の力動的関係をうまく理論化することができず（＝金井の研究）、そのことは必然的に伝統的な禁欲とは異質なプロテスタンティズム／ピューリタニズム的禁欲の原理的な理解を妨げる結果を招くわけである（＝佐藤の研究、金井の研究）。

ここまでをまとめてみれば、次のように言える。ヴェーバー社会学では「法社会学」「支配社会学」「宗教社会学」というすべての領域において、秩序や規範の革新・創造にかかわる事象が原理的に説明できていない点が共通する。それは、彼が自らの行為論的社会学を構築する際、秩序の革

新・創造にかかわる体験内容が未分節・無構造であるために、社会科学的な研究においてそれが「客観的妥当性を持ち得ず」、「概念的な明確さを」担保できない経験だとして、自らの方法論から意図的に排斥したことに起因する。ヴェーバーがもともと属していたドイツ歴史学派経済学の研究者们は、この種の全体的経験にこと寄せて「民族精神」と言った非科学的でロマン主義的な「価値判断」を社会科学の名のもとに混入させていた。ヴェーバー社会学はこれに徹底的に対峙する苦闘の中から生み出されてきた経緯は向井（1997）の著作に詳しい。つまり、その種の体験相の方法論的な排斥は、まさにヴェーバーの学問的な「出自」そのものにかかわる根の深いものである。ヴェーバーの壮大な学問体系は、①社会科学的な認識論、②社会科学的な方法論、③個別・具体的な社会学研究（法社会学、支配社会学、宗教社会学など）、の三つの次元に分けられるが、秩序の「革新」「創造」にかかわる方法論的な「判断停止」は上記の①、②、③のすべてを貫いて作用しているのが分かる。

ヴェーバーは最晩年まで「カリスマ」や「禁欲（行為）／観照・神秘論（状態）」を理論的に解明しようと苦闘している。逆に言えば、このことはヴェーバー自身が自らの理論の最大の弱点がどこにあるのかを正確に見抜いていたことを物語っている。さらに言うならば、ヴェーバーは秩序の変革にかかわる体験相（例えば「直感」）を自らの理論に組み入れることを方法論上、厳しく拒否したものの、彼自身は「観照・神秘論」という経験そのものは相当深く『直感的』に理解していたことが窺われる。これは単に筆者ひとりの当て推量ではない。ヴェーバーと神秘論をめぐる大林（1996）の論考を読めば、ヴェーバーがリルケとゲオルゲの詩の質的違いを「真正な神秘的体験」と「ロマン主義的陶醉」としていかに正確に区別していたかが分かり、その違いは支配社会学や宗教社会学に当てはめるならば「正当性」「観照・神秘論」と「正当化」「カリスマ指導者／カリスマ被指導者の関係（＝カリスマの支配）」の質的違いにまさに重なる。ヴェーバーが「カリスマの支配」を理論化する際にヒントにしたのが、当時、ある種のカリスマ性をもった指導者として知られていたゲオルゲやフロイトを囲む小集団の人間関係の観察であることは、しばしばヴェーバー研究者が指摘するところである（例えば佐野（1993））。

神秘論をめぐるこうした方法論的な「判断停止」と神秘論に対する直感的な把握の深さの間の解離を知れば、ヴェーバー理論に対する従来からよくある相反する評価も決して驚くにはあらず、両者はヴェーバー理論を「神秘論・観照（状態）」との関係で、どう評価するかの違いだということが分かる。例えば、大林と同様にヴェーバーとニーチェの関係を重視する山之内靖（1997）がヴェーバー理論について、アクセルとブレーキを同時に踏み込むような論理構成になっていると指摘しつつ、その『力動性』を好意的に評価するのは神秘論に対するヴェーバーの感性の方を重視するからである。一方、廣松渉（1991、410-411頁）のようにヴェーバー理論を「ヴェーバー理解社

社会学の方法論的理論構制においては、その〈意味〉〈理解〉なることが『主観的に思念された意味がそのまま実現する場合』にしか効かない形になっている」と、否定的に評価するのはヴェーバーの行為論的社会学が「革新」や「創造」にかかわる諸事象を排斥した形で構築されている点を方法論的に素直に評価した結果であり、これはいわゆる「鉄の檻」問題として諸家が指摘するところでもある。

ヴェーバーの行為論的社会学を「個人の行為」論の切り口から整理すれば、図2のようになる。図2は図1に「革新」を付け加えたものである。「革新」を括弧に入れたのはヴェーバー自身がそれを重視しつつも方法論上、括弧にくくってブラックボックス化したからである。「革新」をⅢ-Xと表記してⅠ-Ⅱ-Ⅲの脇に位置付けたのは、それが、Ⅰ、Ⅱ、Ⅲという行為の構築化・固定化の系列と明らかに違うからであり、「革新」は予想準拠的行為（経済的利害の行為）のⅡ-Xと同様に秩序の流動化にかかわり、予想準拠的行為Ⅱ-Xが慣習律（Ⅱ）とかかわって論述されるのに対して、「革新」の方は、より上位の構築性Ⅲの変革とのかかわりで記述される傾向にあるので、Ⅲ-Xという形でⅢの脇に位置付けて表記した。

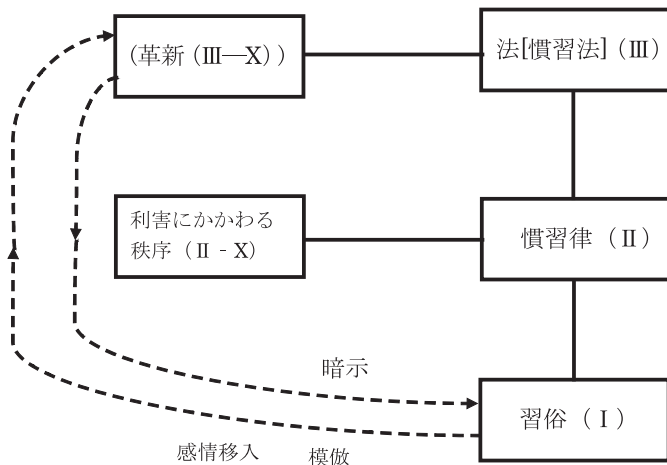


図 2

2. 「関係論・コミュニケーション論」の系列

(1) ヴェーバーの行為論的社会学の方法論的基礎となる「ゲマインシャフト行為」とその枠外に位置付けられる集团的行動

ヴェーバー社会学において『理解社会学のカテゴリー』は方法論上、きわめて重要な著作であり、

とりわけ彼の晩年の主著『経済と社会』旧稿は『理解社会学のカテゴリー』をベースに読まなければならないことはヴェーバー研究の常識となっている。『理解社会学のカテゴリー』はヴェーバー自らが述べているように、執筆時期が異なる二つの部分（第一章～第三章と第四章～第七章）から構成されており、具体的な方法論が論述されているのは後半の第四章～第七章である。第四章以下の内容は次のようになっている。

第四章「ゲマインシャフト行為」

第五章「ゲゼルシャフト関係」と「ゲゼルシャフト行為」

第六章「諒解」

第七章「アンシュタルト」と「団体」

『理解社会学のカテゴリー』は内容的に難解だとされているが、そこではヴェーバーの行為論的社会学が「ゲマインシャフト行為（新稿の用語では「社会的行為」に相当する）」をベースにきわめて論理的に構築されている。本稿では、ヴェーバーの行為論的社会学を方法論的に「個人の行為論」「関係論・コミュニケーション論」「社会組織論」の三つに分けて論じているが、こうした区分けに従って考えれば、「関係論・コミュニケーション論」の系列は第四章～第六章で扱われており、「社会組織論」の系列は第七章で扱われている。よって、本項では第四章～第六章の内容をまずは検討してみたい。

ヴェーバーの行為論的社会学では人間の行為や関係の秩序性は「関係論・コミュニケーション論」の観点から、「ゲマインシャフト行為」→「諒解」行為→「ゲゼルシャフト行為」の順で構築性が強くなる。彼が『理解社会学のカテゴリー』で自らの方法論を「ゲマインシャフト行為」「ゲゼルシャフト行為」「諒解」の順に説明しているのは、前二者に比べて「諒解」という概念が彼独自のもので解りづらいことに加えて、「諒解」は彼の社会学に決定的に重要だからである（『経済と社会』旧稿においては「諒解」概念が方法論な鍵になることは、ヴェーバー研究の常識的見解である）。ヴェーバーは『理解社会学のカテゴリー』において、「関係論・コミュニケーション論」の観点から、自らの方法論を「諒解」に向けて照準を合わせるように議論を組み立てている様子を読み取ることができる。

まずはじめに、第四章の「ゲマインシャフト行為」をみてみよう。旧稿における「ゲマインシャフト」には、いわゆるテンニース的な「ゲマインシャフト」の意味合いは全く無く、それは社会的行為とも言える語であり、ヴェーバーの行為論的社会学のベースに位置する最も広義な概念である。ヴェーバーはそれを以下のように定義している。

人間の行為が当人の主観において他の人間への行動へと意味の上で関係づけられている場合、われわれはそれを「ゲマインシャフト行為 (Gemeinschaftshandeln)」と呼ぶことにする。……社会学上の因果帰属にとってゲマインシャフト行為のみが重要だなどというわけではないが、ゲマインシャフト行為は、「理解」社会学の第一の対象なのである。ゲマインシャフト行為の一不可欠とまでは言えないとしても一重要かつ正常な構成要素となるのは、その行為が、他者の特定の行動についての予想 (Erwartung) や、そうした予想を勘案しつつ自己自身の行為の成果について (主観的に) 見積もった可能性 (Chance) に、意味の上で方向づけられるということである。

(ヴェーバー1913/1990、43-44頁)

このように「ゲマインシャフト行為」を規定した後、ヴェーバーは予想に準拠した行為 (予想準拠的行為) の例として「目的合理的」な行為をあげ、次のように論を進める。

もちろん、ゲマインシャフト行為の可能な (主観的に抱かれた) 意味は、たとえばそれが第三者の「行為」についての「予想」に特に準拠しているという点に尽きるわけではない。極限事例においてはそれは全く無視することができ、その場合、第三者に意味の上で結びついた行為は、「義務」とかその他) その行為がもつ意味内容自体について行為者自身が信じた「価値」にひたすら準拠する。すなわち、行為は予想準拠的 (erwartungsorientiert) ではなく価値準拠的 (wertorientiert) でありうるのである。(ヴェーバー1913/1990、46頁)

ここで、『経済と社会』に重要な二つの行為類型—予想準拠的行為と価値準拠的行為—が登場する。ゲマインシャフト行為の普通の有り様は、他者の特定の行動についての予想にかかわる目的合理的行為であるが、各自の行動が予想にのみ準拠すると、その予想自体が不安定になるとヴェーバーは述べており (カテゴリー58頁)、予想だけで構成される目的合理的行為はゲマインシャフト行為の極限事例と言える。逆に予想を伴わない第三者の価値にのみ結びついた価値準拠的行為も上のヴェーバーの記述からゲマインシャフト行為の極限事例であることが分かる。『経済と社会』旧稿の諒解について研究した松井はヴェーバーのゲマインシャフト行為を以下のように的確にまとめている。

予想にのみ準拠する行為は「合理的な極限事例」にすぎず、行為は「価値準拠的」でもありうる。ゲマインシャフト行為の「主観的に思われた意味」は、第三者の行動についての予想のみでなく、「義務」のような「その行為がもつ意味内容自体について行為者自身が信じた『価値』」に準拠する

ことがありうる。もちろん、予想を無視してひたすら「価値」にのみ準拠する行為もまた、もう一方の「極限事例」である。現実の行為は、他者の行動を予想しつつも、みずからの行為がもつ価値についていくぶんは意識しながら遂行されるだろう。あるいは「予想」をつくりだす意味関係に、たとえば「義務」の要素が入りこむことも十分考えられる。(松井2007、43頁)

「関係論・コミュニケーション論」の系列の基本にある「ゲマインシャフト行為」は最も広義な概念だが、それは前項の「個人の行為論」の議論と関連させた場合、どこまでをカバーするのだろうか。上記の予想準拠的行為(目的合理的行為)と価値準拠的行為の記述をみれば、予想準拠的行為の典型とも言える経済的利害にかかわる行為(Ⅱ-X)や価値規範にかかわる慣習律(Ⅱ)、〔慣習〕法(Ⅲ)がゲマインシャフト行為に含まれるのは明らかである(カテゴリー論文の第五章の原註には「法」ゲマインシャフト、「慣習律」ゲマインシャフトという表記がある)。また、筆者がヴェーバーの「革新」にかかわる議論で導入した、(Ⅲ-X)、はヴェーバー自身が自らの行為論的社会学の外にあるものと規定しているのだから、それがゲマインシャフト行為に入らないのは論理的に明らかである。問題は「個人の行為論」の系列で最も基底に位置する「習俗(Ⅰ)」がゲマインシャフト行為に入るのか否かである。習俗(Ⅰ)は繰り返される行為や「慣れ」や無反省な「模倣」だけで伝来的な軌道に保たれている、誰からもいかなる意味でも要求・強制されることのない大量行為 *Massenhandeln* と定義されている。こうした習俗の定義との関係でゲマインシャフト行為が論じられているのが、第六章の以下の記述である。

路上でにわか雨にあった一群の通行人たちが傘をひろげるという反応をしても、それはゲマインシャフト行為ではない(それは、「大量的・斉一的」行為なのである)。また、意味の上での関係づけを媒介としない単なる他人の行動の「影響」によって若起された行為もゲマインシャフト行為ではない。パニックの場合がその例であり、また、押しあいへしあいする路上の一群の通行人たちが何らかの「群衆心理 (*Massensuggestion*)」に支配される場合もその例である。そうした例のように、ある状況に関与している他の者たちが特定の行動様式をとっているという単なる事実によって個々人の行動が影響される場合を「群衆に制約された行動 (*massenbedingtes Sichverhalten*)」とよぶことにしよう。・・・ただしその影響のあり方はここで論ずることではなく、その分析は「群衆心理学的」研究の対象をなすのである。・・・当然のことながら、ゲマインシャフト行為は、「斉一的」行為それ自体を意味するのではなく、むしろその反対の事態をしばしば意味する。ゲマインシャフト行為と「模倣」行為との差異もまたこの点にある。「模倣」は単なる「群衆に制約された」行為にすぎない場合もあるが、それだけではなくむしろ、「見習う」という意味で模倣される

人の行動に準拠してなされる行為である場合もある。さらにまた後者は、どちらかという、模倣された行為そのものの価値を一目的合理的に、あるいは別のかたちで一評価してのこともあるし、たとえば「競争」の必然性の場合のように、もっぱらもろもろの予想に意味の上で関係づけられている場合もある。こうした包括的な移行階梯は次のような非常に特殊なゲマインシャフト行為まで続いている。すなわち、一いかなる理由からであれ一特殊な「社会的榮譽」を要求し、またある程度は現実に享受しもしているある範囲の人間たちへの所属のメルクマールであるからという理由で、ある行為が見習われるような場合がそれである。この事例はしかし明らかに単なる「模倣」行為の領域をすでに逸脱しており、この「模倣」行為なるカテゴリーによっては十分に特徴づけられない。(ヴェーバー1913/1990、82-84頁)

上の記述から、習俗（Ⅰ）はそれが単純な「模倣」であるか、それとも模倣される行為の価値を行為者が評価して「見習う」かによって線引きがなされていることが分かる。前者は「群衆に制約された」行動にすぎず、ヴェーバーの行為論的社会学が扱う対象ではなく、「群衆心理学」によって扱われるべき問題として意図的に「判断停止（排斥）」される。一方、後者のような上位の人（重要な人）の行為を評価して「見習う」行為はゲマインシャフト行為の範疇に入るというだけでなく、それは「社会的榮譽」にかかわる「非常に特殊なゲマインシャフト行為」にもつながると重視している。ここでの「特殊なゲマインシャフト行為」の定義はヴェーバーが支配論で重視する「身分（Stand）」の定義と同じであることは、『理解社会的のカテゴリー』の訳者が注で指摘しているところである。後者のようなゲマインシャフト行為に属する習俗を（Ⅰa）と表記し、前者のようなゲマインシャフト行為には属さない習俗を（Ⅰb）と表記することにする。「見習う」というゲマインシャフト行為が「身分」という形で明確に関連づけられると、それは単に「習俗（Ⅰa）」にとどまらず、慣習律（Ⅱ）にもかかわることは『理解社会的のカテゴリー』に（ヴェーバー1913/1990、94頁）、「身分慣習律」という言葉が出てくることから分かる。

ヴェーバーは「諒解」にかかわる議論の中で、個々人の行為が協定された秩序によって規定されている（＝ゲゼルシャフト行為）“かのように”みえる全体的効果を若起するのはゲマインシャフト行為のみでなく、それは諸事象を識別するメルクマールにならないと、以下のように述べている。

行為が協定された秩序によって規定されている「かのように」みえる、という全体的効果を若起するのは決して人間のゲマインシャフト行為のみではなく、ゲマインシャフト行為に属さない種々の形態の「斉一的」行為や「大衆的」行為もまた同様に、あるいはよりはるかに極端に、同様の全体的効果を若起しうるのである。(ヴェーバー1913/1990、81-82頁)

つまり、ヴェーバーは「関係論・コミュニケーション論」的な行為論において、①「ゲマインシャフト行為」には含まれない未分節・無構造な斉一的行動・大衆の行動、②「ゲマインシャフト行為」、③「諒解」行為、④「ゲゼルシャフト行為」、のいずれの場合も、行為が協定された秩序によって規定されている「かのような」全体的効果が若起される（ただし、④の場合だけは協定された秩序が実際に存在するのだから、当然「かのような」の文言は削除される）と述べているわけである。しかも、①は全体的効果を、②、③、④に比べて、はるかに極端に起こし得るとしつつも、それは自らの社会学が扱う対象ではなく「群衆心理学」の問題だとして方法論的な「判断停止（排斥）」を行っている。これは、「個人の行為論」の系列一習俗（Ⅰ）、慣習律（Ⅱ）、〔慣習〕法（Ⅲ）一の議論において、そこから外れる諸事象を「革新」というジャンルで括弧にくくり、その影響の仕方のみを専ら「暗示」で説明し、「革新」の体験内容そのものは不問に付して扱わないという方法論的な「判断停止（排斥）」と全く同じ図式である。しかも、両者で「判断停止（排斥）」された当の現象は全体的効果を極端に若起させ、大量のゲマインシャフト行為を生み出すのだから、「支配」の問題を考える際に、きわめて重要な事柄であるのは明らかである。ところがヴェーバーはそうした事象を、病的能力を有する「カリスマ」という「人類学的概念」や被支配者大衆の「群衆心理」の問題に押し込めようとしていることが分かる。前稿（長山2013）で指摘したように、ヴェーバーの支配の正当性論は、新稿においては「正当性信仰」、旧稿においては「正当性」諒解という形で、ヴェーバー自らの社会科学的認識論の原則を裏切って、あるいは行為論（正当化と正当性の区別の問題）と齟齬をきたすような形で理論化がなされている。支配の正当性論にみられるこうした理論的混乱は、本稿で明らかにした方法論上の「判断停止（排斥）」と表裏一体の関係にある。つまり、支配という現象の本質はヴェーバーが「暗示」や「カリスマ」「群衆心理学」で括弧にくくってしまった事柄を方法論的にどのように位置づけたらよいか分かったとき、はじめて見えてくるものなのである。パーソンズが支配の正当性とカリスマの関係について、ヴェーバーのカリスマ概念は社会変動のより特殊な理論の観点から把握、展開されており、“カリスマ概念を行為の構造図式に関連させてより一般的な観点から捉えていなかった”と批判している（パーソンズ 1937/1989、38-39頁）のは、まさにこのことである。

（2）「ゲゼルシャフト行為」「ゲゼルシャフト関係」

『理解社会的のカテゴリー』の第四章「ゲマインシャフト行為」の議論を受けて、第五章ではゲマインシャフト行為のより特殊な形態として「ゲゼルシャフト関係」と「ゲゼルシャフト行為」が取りあげられる。ゲゼルシャフト関係的な行為（＝ゲゼルシャフト行為）をヴェーバーは次のようなゲマインシャフト行為として定義する。

- 1 そのゲマインシャフト行為が、秩序（Ordnung）にもとづいて立てられた予想に意味上準拠しつつ方向づけられており、しかも、
- 2 その秩序の「制定（Zatzung）」が、ゲゼルシャフト関係にある人々のいかなる行為が結果として予想されるかを考慮しつつ、純粋に目的合理的に行なわれ、さらに、
- 3 かの意味上の準拠・方向づけが、行為者の主観において目的合理的に行なわれる、ということである。（ヴェーバー1913/1990、50頁）

つまり、ヴェーバーが言うゲゼルシャフト行為とはゲマインシャフト行為のうちで、制定あるいは合意されたルールや約束、法といった秩序を手がかりに予想をする目的合理的な行為のことである。ヴェーバーの「ゲゼルシャフト関係」「ゲゼルシャフト行為」の議論で重要なのは、その内容が第六章で述べられる「諒解」とほとんどの重なり合うことである。実際、彼は第六章において、“諒解行為からゲゼルシャフト行為への移行はもちろん漸移的である。一後者は実は制定律によって秩序づけられているという特殊事例に過ぎないのである”（ヴェーバー1913/1990、96頁）と明確に述べている。ゲゼルシャフト行為とは、前項で述べた「個人の行為論」のどの範囲を含むのであろうか。（慣習）法（Ⅲ）は明確な制定法にかかわる行為だからゲゼルシャフト行為であるのは当然である。さらに、慣習律（Ⅱ）について、ヴェーバーは個々人の実際の行為が法の秩序に準拠するか慣習律の秩序に準拠するかという議論に際し、以下のような註記をしていることから、慣習律的な行為（Ⅱ）は法とは違うものの、そこに明示的なルールや約束が伴えばゲゼルシャフト行為に入るのは明らかである。

われわれの社会学にとって、「法」とはその経験的妥当を「法」ゲマインシャフトというゲゼルシャフト関係をなす集団の（すぐ後で説明する意味での）「強制装置」によって、慣習律とは「慣習律」ゲマインシャフトというゲゼルシャフト関係をなす集団の単なる「社会的非難」によって、それぞれ保障された秩序を意味する。（1913/1990、59頁）

ヴェーバーは第五章全体を通して、ゲゼルシャフト関係にある関与者たちは一体いかなる「内的状態」から相互にゲゼルシャフト関係を形成し、自分の行為を協定された秩序に準拠させるかについて（ヴェーバー1913/1990、74頁）様々な切り口から議論を展開している。そこでは予想準拠的行為と価値準拠的行為の双方を勘定に入れつつ、価値により多く準拠する場合と予想により多く準拠する場合の二つが議論されている。前者のように価値やそれへの義務づけを中心としたゲゼルシャフト行為は慣習律（Ⅱ）にかかわるものであり、組織論的には「アンシュタルト」に関連させ

て議論が展開される。一方、予想により多く準拠するゲゼルシャフト行為は「個人の行為論」としては「利害にかかわる目的合理的行為 (II-X)」である経済的取り引きや市場の「交換」を念頭に置いて議論が展開され、組織論的には関与者たちが平等な関係で協定を結び合う「目的結社」に関連させて議論が展開される。

ヴェーバーの行為論的社会学のコミュニケーション論的な概念である「ゲゼルシャフト行為」と「諒解行為」の二つは内容的に重なりあうだけでなく、議論の拡がりの点からも実に重要な位置を占めている。つまり、「ゲゼルシャフト行為」や「ゲゼルシャフト関係」は制定あるいは協定されたルールや約束にかかわる事象であるために、社会の「組織論」と無理なくつながる議論となり、一方、「諒解」はそうしたらルールや協定を一切含まず、しかも秩序を形成する相互行為の効果としてはゲゼルシャフト関係やゲゼルシャフト行為と重なり、しかもそれを下から支える意味合いがあるために、「個人の行為論」と議論を結びつけやすい。ヴェーバーの議論の組み立て方は、こうした点で実に巧妙である。

後に論じるように、諒解は「個人の行為論」との関連で言えば、慣習律 (II) と「利害にかかわる目的合理的行為 (II-X)」の二つから構成されるヴェーバー独特の概念であるが、「ゲゼルシャフト関係」「ゲゼルシャフト行為」も諒解と同様、それら二つを包含する制定律を伴った特殊な関係論的行為であることが縷々説明されている。

例えば、彼は「慣習律」ゲマインシャフトというゲゼルシャフト関係を註記で記した第14段で、ゲゼルシャフト行為の根拠の安定性と人々の義務にかかわる主観的見解の関係を以下のように述べている。

ある秩序の経験的「妥当」は、ゲゼルシャフト関係にある人々の彼らの実際の行為に関する「予想」が、平均的に見て根拠をもっているということにつきるものではないこと、これである。そのようなことは、最も合理的であり社会学的には直後に最も把握しやすいような〔秩序の妥当ということの〕意義であるにすぎない。ところが、すべての関与者が各自の行動をもつばら他者の行動に関する「予想」にのみ準拠させると想定すると、その際の各自の行動は、単なる「ゲマインシャフト行為」とぎりぎりの極限事例にすぎないものになるし、そのような場合には予想の方も全く不安定なものになるであろう。むしろ、関与者たちが自分の行為をただ単に他者の行為に関する予想に準拠して方向づけるのではなく、当の秩序に対する（主観的な意味において把握された）「適法 (Legalität)」が自分たちに「義務づけられている (verbindlich)」という主観的見解が彼らの間に有意な程度に広まっていると平均的にあてにできればできるだけ、まさにそれだけその予想は平均的な確かさをもって「根拠づけられる」のである。(ヴェーバー1913/1990、58-59頁)

さらに、ヴェーバーは『理解社会学のカテゴリー』の別の箇所において、「すべてのゲゼルシャフト行為は、関与者たちが織りなす利害の布置連関の表れ」とも述べており（ヴェーバー1913/1990、75頁）、それは前述の「適法性」で根拠づけられるのとは違う、行為論的には「利害にかかわる目的合理的行為（Ⅱ-X）」に関連するゲゼルシャフト行為の有り様と言える。

すべてのゲゼルシャフト行為は、関与者たちが織りなす利害の布置連関の表れである。しかもこの利害の布置連関は、他人のものであれ自分のものであれ、行為をその秩序に準拠させることには志向するものであるが、それ自体としてはその他の何ものにも拘束されておらず、それゆえ全くさまざまなあり方をしたものである。この利害の布置連関の内容といえば、全く一般的に、かつ、純粋に形式的にのみ次のように特徴づけられるにすぎない。すなわち、既に何回も述べたように、個々人が、ゲゼルシャフト関係形成を通じて協定された行為を単数および複数の他者が行なうと当てにすることができ、そしてそのことに自分自身の行為を準拠させることができるということに利益をもっていると信じていること、このことである。（ヴェーバー1913/1990、75頁）

このように、ヴェーバーはゲゼルシャフト（関係）行為を「個人の行為論」における「慣習律（Ⅱ）」と「利害にかかわる目的合理的行為（Ⅱ-X）」の二つに重なり合う形で議論を展開すると同時に、他方では「組織論」にかかわる議論を展開している。例えば、ヴェーバーは第五章のはじめに、既に引用した「ゲゼルシャフト行為」の定義を述べているが、その直後に、その定義文中にある「制定された秩序 *gezatzte Ordnung*」について、さらに定義を以下のように続けている。

1 ある人間による他の人間に対する一方的な、要請、それも、合理的な極限事例では明示的な要請としてあるか、または、

2 人々相互の双方向的な意思表示、それも、極限事例では明示的な意思表示として成立するものであり、そして、その内容として行為者たちが念頭においているのは、ある特定の種類の行為がなされるべきものと見込まれ、あるいは、期待されているのだということである。（ヴェーバー1913/1990、50-51頁）

「制定された秩序」に関する上記の1の規定は、後述の「組織論」の議論と照らし合わせてみると、制定律が上から一方的な授与として与えられる「アンシュタルト」を指しているのは明らかであり、一方、上記の2の規定は制定律が関与者たちの双方向的な協定で結ばれる「目的結社」を指していることが分かる。こうした概念規定を経た上で、ヴェーバーはゲゼルシャフト関係の合理的

な理念型として「目的結社」を取り上げ、組織におけるさまざまな要素—秩序の協定（制定）をはじめとして「結社機関」「結社目的」「目的資産」「強制装置」などを論じる。次いで、ゲゼルシャフト関係にはそうした組織としての諸要件を備えた持続的な「社会的形成体」から、組織としての諸要件をすべて欠き、ただ協定された「秩序」のみが存する「臨時のゲゼルシャフト関係」があることを「直ちに実行に移されるべき共同の復讐としての殺人」や市場における一回限りの「交換」を例にあげて説明し、その議論は次の諒解へとつながっていく。

（３）諒解

『理解社会学のカテゴリー』第六章の「諒解 Einverständnis」はヴェーバーの行為論的社会学でとりわけ重要な概念であることは、これまでのヴェーバー研究の一致した意見である。ヴェーバーは自らの行為論的社会学の「関係論・コミュニケーション論」的な議論を包括的でベーシックな「ゲマインシャフト行為」から説き起こし、次いで組織化された人々の関係のあり様としての「ゲゼルシャフト（関係）行為」を論じ、最後の六章でようやく最も重要な諒解を論じるという段取りを踏んでいる。ヴェーバーは第六章の最初で諒解を次のように取りあえず定義して議論を始めている。

ゲマインシャフト行為のある種の複合体は、目的合理的に協定された秩序を欠くにもかかわらず、(1) 効果としては、そうした秩序が協定されているかのように経過し、また、(2) この特有の効果が、個々人の行為の意味のありかたによっても規定されている。（ヴェーバー1913/1990、77頁）

こうした『かのような』行為の複合体の例として、ヴェーバーは貨幣による市場の「交換」と言語ゲマインシャフトをあげる。それらは需要充足に関する秩序や協定された文法規則といったものが無いにもかかわらず、あたかも全体的効果としては、そうした（制定あるいは協定された）秩序に準拠している『かのような』効果が認められる点を指摘する。さらにヴェーバーは次のように議論を続ける。

行為が協定された秩序によって規定されている「かのように」みえる、という全体的効果を惹起するのは決して人間のゲマインシャフト行為のみではなく、ゲマインシャフト行為に属さない種々の形態の「斉一的」行為や「大衆的」行為もまた同様に、あるいはよりはるかに極端に、同様の全体的効果を惹起しうるのである。（ヴェーバー1913/1990、80-81頁）

上記のような「大量的・斉一的」行為はヴェーバーの行為論的社会学が対象とするゲマインシャフト行為ではなく、単なる「群衆に制約された行動 (massenbedingtes Sichverhalten)」に過ぎず、群衆心理学が扱う対象だとして方法論的な「判断停止」や「(括弧にくくる) ブラックボックス化」を彼は行う。ヴェーバーはそれに関連して、“意味の上での関係づけを媒介としない単なる他人の行動の「影響」によって惹起された行動もゲマインシャフト行為ではない”(ヴェーバー1913/1990、82頁)と、パニックの例をあげている。また、単なる「模倣」行為もゲマインシャフト行為ではないとしてみずから方法論の範疇から外している(ヴェーバー1913/1990、83頁)。ヴェーバーが言う“単なる他人の行動の「影響」によって惹起された行動”とは、前項の「個人の行為論」一習俗(I)、慣習律(II)、慣習法(III)一の議論を参考にすれば、それは「個人の行為論」の範疇から外れた「革新」の伝播のメカニズムの「暗示」と重なることが分かる。

「模倣」や「暗示」による「斉一的」行為や「大衆的」行為でも「協定された秩序に準拠している『かのような』全体的効果」が見られるために、『かのような』という特徴だけでは言語ゲマインシャフトや支配といった事態が説明できないとして(ヴェーバー1913/1990、84-85頁)、彼は次のように議論を進め、ここでようやく諒解の最終的な定義が持ち出される。

そういうわけで、「かのように」ということで特徴づけられた前述のような現象は、有効なメルクマールによって識別される諸事象のカテゴリーを与えない。そこでわれわれは、そのかわりに、「模倣」と「支配」についてすぐ前に述べたことに結びつけて、この多様な事態の中に別の区別を導入したい。すなわち、「諒解(Einverständnis)」という概念をもって、われわれは次のような事態を理解することにしよう。その事態とは、他の人々の行動について予想を立てそれに準拠して行為すれば、その予想の通りになってゆく可能性が次の理由から経験的に「妥当」しているということであり、その理由とは、当の他の人々がかの予想を、協定が存在しないにもかかわらず、自分の行動にとって意味上「妥当なもの」として実際に扱うであろうという蓋然性が客観的に存在している、ということである。いかなる動機からして他の人々のこの行動を予想することが許されるのか、ということは、概念上どうでもよい。そうした「諒解」の可能性への準拠に制約されたかたちでなされる、そしてその限りでのゲマインシャフト行為の総体を、「諒解行為 Einverständnishandeln」とよぶことにしたい。(ヴェーバー1913/1990、85-86頁)

ヴェーバーはゲゼルシャフト行為と諒解行為の関係について、ゲゼルシャフト行為は「制定律によって秩序づけられているという特殊事例にすぎない」と明確に述べている(ヴェーバー1913/1990、96頁)。これを前項の「個人の行為論」との兼ね合いで整理するならば、ゲゼルシャ

フト行為は制定あるいは協定されたルールや約束に準拠した「法 (Ⅲ)」や「慣習律 (Ⅱ)」 「利害にかかわる目的合理的行為 (Ⅱ-X)」であり、一方、諒解行為はそうした制定律を伴わない「慣習律 (Ⅱ)」 「利害にかかわる目的合理的行為 (Ⅱ-X)」ということになる。諒解行為に「(慣習) 法 (Ⅲ)」が含まれないのは、法 (Ⅲ) は何らかの制定律を必然的に伴うからである。ゲゼルシャフト行為の場合と同様、諒解の議論においても規範 (慣習律Ⅱ) と利害の布置にかかわる目的合理的行為 (Ⅱ-X) が順次取り上げられる。規範については、当事者たちがある行為を「義務づけられている」と平均的にみなすだろうという、「適法」諒解 (“Legalitäts-” Einverständnis) との関連で以下のように論じられる。

ゲゼルシャフト関係の場合と全く同じように一ただ単に他の人 (々) の行動に関する「予想」に準拠するだけ (たとえば「服従者」が「支配者」をただ単に「恐れる」ということ) であれば、それは〔諒解の〕極限事例であり、高度に不安定なものであることを意味するからである。なぜなら、諒解の場合においても、「諒解関係にある者たち」が (当人の主観からみて) 「諒解に適っている (einstimmigkeitsgemäß)」ある行為を自分にとっても (いかなる理由からであれ) 「義務づけられている」と平均的にみなすだろう、という事態がありうべきこととしてあてにできればできるほど、「予想」はそれだけ客観的に「根拠づけられる」からである。協定もまた究極的には、この「適法」諒解 (“Legalitäts-” Einverständnis) によって「妥当」している。(ヴェーバー1913/1990、88-89頁)

ゲマインシャフト行為のすべてが諒解行為のカテゴリーに属するというわけではない。そうではなくてまさに、諒解の〔存立している〕可能性を根拠として平均的に方向づけがなされるようなゲマインシャフト行為がはじめて、諒解行為となるのである。だから、たとえばある人種仲間からの社会的なものの扱いは、当事者たちが平均的にそれを義務づけられている行動として実際に扱うであろうことをとにかくも有意な程度にあてにすることが許されるときに、諒解行為となるのである。(ヴェーバー1913/1990、90-91頁)

上にあるようにヴェーバーは人々が「義務づけられている」ことに準拠して行為するだろうとの予想にもとづく諒解行為を「適法」諒解と呼んでいる。この場合の適法 Legalität とは制定規則の不在を前提にする諒解で論じられていることから、法 (Ⅲ) というより、慣習律 (Ⅱ) にかかわる「義務」準拠的な出来事であることが分かる。カテゴリー論文の Legalität を考察した水林も以下のように指摘している (水林の Legalität と Legitimität をめぐる議論 (水林2009) はきわめて重要だが、

錯綜した議論なので詳しい検討は次々稿にゆずる)。

総じて、「Legalität」は、ここ「カテゴリー」論文においては、人々の関係の質の観点からは、「ゲゼルシャフト関係」のみならず、「諒解ゲマインシャフト」にもかかわり、規範を妥当せしむる外的力という観点からは、「法」（権力の物理的・心理的強制力）のみならず「習律（＝慣習律のこと：筆者註）」（人々の非難）にもかかわるところの、きわめて広い概念である。（水林2009、198頁）

ヴェーバーはゲゼルシャフト（関係）行為の時と同様、諒解行為の説明においても上記の規範にかかわる秩序の妥当性一個人の行為論では慣習律（Ⅱ）に相当一のほかに利害の布置にかかわる秩序の妥当性一個人の行為論では「利害にかかわる目的合理的行為（Ⅱ-X）」に相当一を並行して論じている。たとえば、以下のように。

目的合理的に理解しうるものであれ、あるいは「心理学的にのみ」理解しうるものであれ、全くさまざまな主観的動機や目的や「内的状態」が相まって、主観的な意味関係の点では等しいゲマインシャフト行為を生み出し、また同様に経験的妥当の点では等しい「諒解」を生み出すことがある。〔というのは〕諒解行為の実在的基盤は、その諒解を妥当させるように作用する「外的」・「内的」利害の布置連関にすぎない〔からな〕のであり、その布置連関のあり方次第で「諒解」の妥当は異なった一義性をもつことになるのである。（ヴェーバー1913/1990、95頁）

ここまでの議論を「個人の行為論」との関係で整理すれば、ゲゼルシャフト行為とは制定律を伴う「慣習律（Ⅱ）」＋「利害にかかわる目的合理的行為（Ⅱ-X）」＋「（慣習）法（Ⅲ）」であり、一方、諒解は制定律を伴わない「慣習律（Ⅱ）」＋「利害にかかわる目的合理的行為（Ⅱ-X）」であることが分かる。つまり、ヴェーバーの行為論的社会学では、「慣習律（Ⅱ）」と「利害にかかわる目的合理的行為（Ⅱ-X）」は、制定律のあるなしによってゲゼルシャフト行為と諒解行為の双方にかかわる位置づけとなっていることが分かる²。

ヴェーバーの諒解にかかわる議論の中で筆者がとりわけ注目するのは、彼が諒解 *Einverständnis*

² 行為の繰り返しや構築性の強い「慣習律（Ⅱ）」を中心にヴェーバーの諒解概念を理解したのが折原（1969、2000）であり、折原は行為者が主観的に協定の意味を意識しなくなり、単に惰性や習慣で行為しあっている場合には、それはゲゼルシャフト関係でなく既に諒解関係であるとして、『諒解関係』は『ゲゼルシャフト関係』が＜没意味化＞した、いわばその＜頽落態＞であると解釈する。一方、慣習律（Ⅱ）を踏まえつつも、「利害にかかわる目的合理的行為（Ⅱ-X）」を重視して“半ば意識的な”行為者同士の行為のやり取りからゲーム論的に諒解を理解しようとしたのが松井（2007）のヴェーバー研究である。

という語に付与した独特の意味合いである。一般に *Einverständnis* というドイツ語は辞書的には、一致や同意、承認を意味する。日本語の訳語の『諒解』の意味もこれとほぼ同じであり、「理解社会学のカテゴリー」の英訳でも *Einverständnis* は一般的に *consensus* と訳されている。ところが、ヴェーバーの方法論で用いられる『諒解』には通常の諒解の本義であるこうした意味合いが完全に「欠けている」のである。カテゴリー論文ではヴェーバーは自らの言う『諒解』が承認や納得、同意・一致とは違うということを繰り返し強調している。例えば以下のように。

アンシュタルトにおいては、制定された秩序は「諒解」のかたちで経験的妥当性をもつに至るということを意味する。この「諒解」は、「納得していること」や「暗黙の協定」といったものと、ここでもはっきりと区別されなければならない。(ヴェーバー1913/1990、114-115頁)

ゲマインシャフト行為や諒解やゲゼルシャフト関係を、たとえば「対立関係」に対する観念としての「共同関係」と同一視することは決してゆるされない。(ヴェーバー1913/1990、100-101頁)

諒解行為に関与する者たちは、これによって外部と対立する共通の利益を追及するということもありうるが、それは必然的な要件ではない。諒解行為すなわち「連帯」というわけではないし、ゲゼルシャフト行為もまた決して、われわれが「闘争」と呼ぶ人間のゲマインシャフト行為とあい容れないかたちで対立するものでもない。闘争というのは一ごく一般的に言えば一他人の行動についての予想に準拠しながら、その反抗する意志に逆らって自分の意志を貫徹させようとする努力のことであるが、そうした闘争は可能的にはむしろ、およそあらゆる種類のゲマインシャフト行為に含まれるものである。(ヴェーバー1913/1990、102-103頁)

ヴェーバーの諒解の概念規定のこうした奇妙さを正面から問題にし、論じているのが松井のヴェーバー研究である。彼はヴェーバーの諒解の独特な性質を、前向きかつ創造的な意味合いで捉え、以下のように評している。

そもそも *Einverständnis* というドイツ語は、承認、同意、一致といった意味をもつが、「カテゴリー」でヴェーバーが定義している「諒解」には必ずしもそうしたニュアンスはない。英語圏では、ギュンター・ロートらによる『経済と社会』の英訳 (Weber1978) やエディス・グレイバーによる「カテゴリー」の英訳 (Weber1981) で *consensus* という訳語が主として採用されている。この訳語も同様に誤解を招きやすく、概念内容のヴェーバーにそくした理解を難しくしている。マーティン・オルブロウは、*consensus* に代えて *common understanding* という訳語を用いることを提案しているが、こちらの方が幾分かは誤解を回避できるかもしれない (Albrow 1990:220-1)。(松井2007、

27-28頁)

ヴェーバーの諒解概念は、アダム・スミスの「同感 sympathy」の意味を必ずしも含んでいない。同感している「かのように」行為することが互いに予測できればいいわけで、本当に同感している必要はないのである。ヴェーバーの場合、むしろ同感の難しさや利害対立を前提とした社会理論の構成となっており、だからこそ「支配社会学」が不可欠になると考えられる。(松井2007、106頁)

上記のような松井の「諒解」の理解はヴェーバーの議論に正確に沿ったものであり、その点では何ら問題ないのだが、ヴェーバーの「諒解」概念そのものに内在する問題点を明確にするという意味ではいかにも不十分である。この不十分さ故に、松井の「諒解」研究はヴェーバーの支配論との関係で矛盾が起きてしまう。彼はヴェーバーの「諒解」が同感や承認、一致といったものを含まないのが最大の特徴であり、そこから“ヴェーバーの場合、むしろ同感の難しさや利害対立を前提とした社会理論の構成となっており、だからこそ「支配社会学」が不可欠になると考えられる”と結論づけている。ところが、松井は同じ書物の最終章に近い第五章「政治ゲマインシャフトの存立構造」において、ヴェーバーの支配論に言及して諒解（『正当性諒解』）を説明する際、これと完全に矛盾したことを述べている。

政治ゲマインシャフトの行為が、その成員からたんに「適法」とみなされるだけで、「死の要求」まではなしえない。「悪法もまた法なり」といって毒杯を仰いだとされるソクラテスのように、政治ゲマインシャフトの成員が皆、適法という理屈を受け入れて生命を投げ出すとも思えない。たんに適法だからということを超えた、納得・承認のメカニズムがそこには働いているに違いない。政治ゲマインシャフトの存立根拠を問うヴェーバーの論述は、この点に焦点づけられてるように思われる。「特有の正当性諒解」という用語は、こうした納得・承認のメカニズムを捉えようとしたものではないだろうか。(松井2007、219頁)

ここで、松井は明らかに自らが強調するヴェーバーの「諒解」概念の第一義的な定義を逸脱してしまっている。しかしながら、松井はヴェーバー理論では「諒解」と「支配論」がうまく噛み合っていない点について以下のように正しく認識していることもまた事実である。

ヴェーバーは、近代的な政治ゲマインシャフトが「適法性」に対する成員の信仰がもたらす「威信」によって根拠づけられる、ということに注目していた。政治ゲマインシャフトの発展段階は、正当な強制権力が国家に独占されていくプロセスとして描き出される。自律的な諸団体の特権が剥

奪われて、国家が適法性を専有するに至るのである。だが、この過程と、国家の「生殺与奪の件」(究極的には「死の要求権」)が正当化されるような「適法性に関する特有の正当性諒解」が生じる過程は必ずしもイコールではないだろう。たんに「法に適合している」という理屈を超えた「正当性諒解」がなぜ成り立つのか、ということは依然として十分に解明されていない。(松井2007、245頁)

ヴェーバー理論における支配論と諒解概念の不整合の意味合いを正しく理解するためには、ヴェーバーの「諒解」の特異な定義に隠されている方法論上の問題をいかに正確に把握できるかがポイントになる。松井の諒解研究ではこれが不十分なのである。これまで、ヴェーバーの諒解概念は専ら行為の繰り返し、習熟・自動化といった構築性にかかわる慣習律(Ⅱ)との関連で考察されることが多かった。松井の諒解研究では、それに加えて「利害にかかわる目的合理的行為(Ⅱ-X)」にかかわる半意識的な諒解のあり方も勘定に入れて、より立体的にヴェーバーの諒解概念を考察している。そのことでヴェーバー理論における諒解の位置づけはより正確なものになった。しかしながら、ヴェーバーが方法論上の理由から意図的に排斥したもうひとつ『別の諒解(隠された諒解)』が存在することがそこでは見逃されている(ヴェーバー流には、それは諒解ではなく諒解とは全く対照的な事象・出来事に過ぎない)。その『もうひとつの諒解』こそ、ヴェーバーの方法論的・原理的な限界と深くかかわっており、それが納得・承認・一致・同意というヴェーバーの諒解概念に欠けている特性に関係している。道具の使用との関連で言えば、行為の繰り返しによる構築化・無意識化・身体化・習熟・自動化にかかわる慣習律(Ⅱ)や半意識的でゲーム論的な「利害にかかわる目的合理的行為(Ⅱ-X)」は学習理論的には「試行錯誤学習」に相当する。これに対して意識性の高い「洞察学習」のプロセスは、未分節で無構造な経験相を不可避に含んでいるために、ヴェーバーの行為論的社会学では方法論上の理由から括弧にくくられ「ブラックボックス化(排斥)」されている。そうであるならば、何故、ヴェーバーはわざわざ誤解を招く恐れの大きい、納得・承認・一致・同意を意味する一般用語の *Einverständnis* 諒解を使用したのだろうか。誤解を回避する意味からすれば、別の用語あるいは学術的な専門用語を造語して、それを使えばすむ話である。ところが、ヴェーバーは「あたかも納得・同意しているかのような行為で、本心から納得・同意しているわけではない」事象を、わざわざ、納得・一致・同意を語義とする *Einverständnis* 諒解で説明する。これは実にややこしい話である。だが、一般用語としての諒解の意味構造や道具使用の学習にかかわる全体構造が分かると、そこに以下のようなヴェーバーの隠れた意図を読み取ることができる。

行為の繰り返しによる習熟・自動化である慣習律(Ⅱ)にかかわる諒解を諒解(A)と仮に呼び、

半意識的でゲーム論的な「利害にかかわる目的合理的行為 (II-X)」に関連する諒解を諒解 (B) と呼ぶことにしよう。それに加えて、筆者の言う洞察学習にかかわる意識性の高い未分節・直感的な経験相を諒解 (C) と呼ぶとしよう。物事を「諒解」という体験（つまり道具使用の経験諸相）は、諒解 (A) (B) (C) の三つでその全体像がはじめて理解できる。ところが、ヴェーバーの諒解概念は未分節で直感的な経験相を含む諒解 (C) を、彼の行為論的社会学の方法論的な理由から強く排斥しつつ、同時に諒解 (A) と諒解 (B) の特性を専ら強調する図式になっている。こうしたことからヴェーバーの諒解概念は一般用語で言う諒解とはズレた独特なニュアンスを帯びることになる。諒解 (A) は無意識化・自動化にかかわり、心理学的には規範の内在化や防衛機制（＝適応機制）に関連する事象であり、ヴェーバーが言う「あたかも納得・同意しているかのような、本心からの納得・同意ではない」事態とは、防衛機制（＝正当化の機制）の定義そのものに他ならない。一方、諒解 (B) は半意識的なゲーム論的な「利害にかかわる目的合理的行為 (II-X)」であり、それは諒解 (A) とは違った形の秩序形成の原理であり、構築化の様相を呈しながら同時に流動化の契機を内に孕んでいる。

ヴェーバーが一般用語の諒解とはズレたニュアンスのまま敢えて彼独自の「諒解」概念を使う理由は、一つには彼の諒解（諒解 (A) + 諒解 (B)）は確かにニュアンスが一般的な諒解（すなわち諒解 (A) + 諒解 (B) + 諒解 (C)）とズレているとはいえ、それは諒解の一部であることに違いがないからである。もうひとつは、どこまでヴェーバーがそれを意識して行ったかどうかは別にして、彼の方法論的な限界やアポリアをうまく隠しながら、同時に彼の方法論では扱え切れない重要な経験相や諸事象（諒解の場合は諒解 (C)）を暗示するという効果が期待できるからである。これが彼の支配論の中核概念として「政治ゲマインシャフト」論や「カテゴリー論文」に登場する正当性「諒解」の意味や効果である（新稿では正当性信仰がまさにこれに相当することは既に前稿で述べた）。ヴェーバーは自らの諒解概念の方法論的な限界を隠しつつ、同時に自分の方法論とは矛盾する重要な諸事象を方法論的な整合性を崩さない形でそれを曖昧に包含させて滑り込ませ、読者に暗示的に提示するという実に巧みな芸当を行っている。上に例示した松井に典型的に見られたように、読者はヴェーバーの『意図を汲んで』ヴェーバーの方法論的限界を超えるような読み方をしてくれるわけである。実に見事なやり方である。これはヴェーバーについて、不十分な材料で何とか理論を纏めあげる力量に優れていると彼を評した佐藤俊樹（2011）のヴェーバー観にぴったり重なる。ヴェーバーのやり方は自らの方法論を破綻させずに、巧妙に方法論上の限界や欠点を隠しながら理論を纏めあげるわけだから、それを否定的に評価すれば、誤魔化す能力に長けているとも言い得る。ヴェーバー理論を論じる難しさとその特有の「魔力（＝魅力）」の一端がここにある。

本項で論じたゲマインシャフト行為、ゲゼルシャフト（関係）行為、諒解といった「関係論・コ

コミュニケーション論」的な諸行為と前項で論じた習俗、慣習律、(慣習)法といった「個人の行為論」を関連づけてまとめれば図3 のようになる。

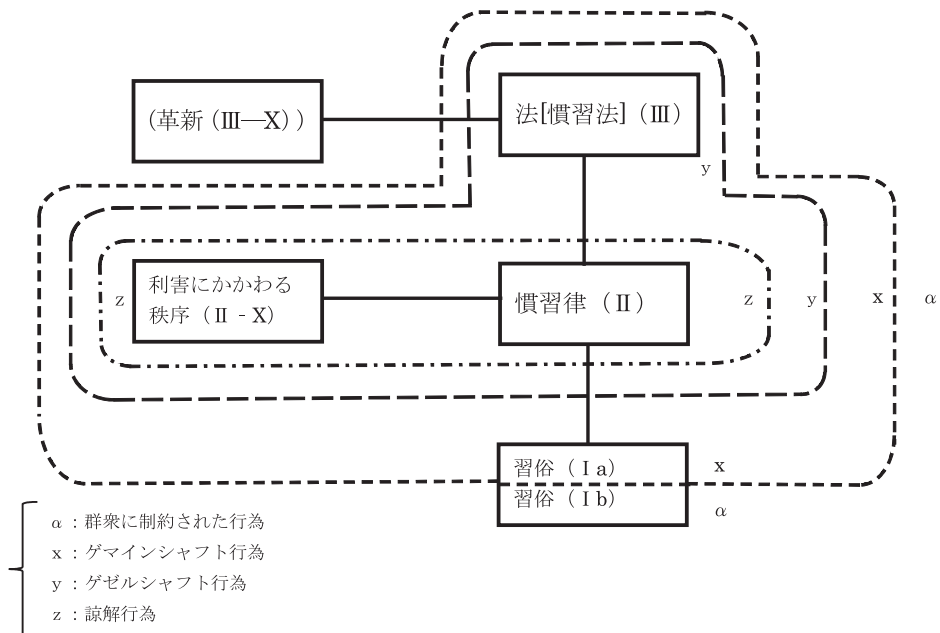


図 3

上記の図で分かるように、ヴェーバーの行為論的社会学は、①「ゲマインシャフト行為」には含まれない未分節・無構造な斉一的行動・大衆的行動、すなわち単純な模倣による習俗 (I b) は集団心理学の対象であるとして排斥されている。②ヴェーバーの諒解概念 (諒解 (A) + 諒解 (B)) から排斥された重要なファクターである諒解 (C) は未分節・無構造な経験相を含み、それは本心からの納得・一致・同意の特性を有するために、ヴェーバーの諒解概念は一般的な諒解と意味上の解離が生じてくる。③「カリスマ」による秩序の「革新」(III-X) がもたらす成果は暗示によって大衆に伝搬されるが、その脱構築性の経験そのものは人類学的な病的異常能力 (=カリスマ) として方法論的に括弧にくくられ「判断停止 (排斥)」されている。ヴェーバーの行為論的社会学で方法論的に排斥されたこれら三つの事象は、いずれも未分節・無構造で直感的であり、模倣や暗示にかかわる斉一的・大衆的行動という共通項を有していることが分かる。

3. 「社会組織論」の系列

(1) 「目的結社」「アンシュタルト」と「団体」

『理解社会学のカテゴリー』第七章では、第四～六章までの議論を踏まえて、社会組織論にかかわる議論が展開されている。まずはゲゼルシャフト（関係）行為の理念型として、関係する個々人が互いに対等に合意して制定律を作る「目的結社」について簡単に紹介される。続いて「目的結社」とは対照的に人が「自分で何もしないのに」ある諒解ゲマインシャフトに関与させられる国家や教会といった「アンシュタルト」が考察される。ヴェーバーは「アンシュタルト」を次のように定義する。

(1) 自発的な「目的結社」とは対照的に、本人の言明とは無関係に純粋に客観的な要件にもとづいて帰属させられること、(2) 意図的・合理的な秩序を欠いていてその点で無定形な諒解ゲマインシャフト関係とは対照的に、そうした人為的な合理的秩序と強制装置とが存在していて、それもまた行為を規定しているという事実—これらの事態が備わったゲマインシャフトを、われわれは「アンシュタルト (Anstalt)」と呼ぶことにしたい。(ヴェーバー1913/1990、110頁)

ヴェーバーによれば制定律を伴う組織には「目的結社」と「アンシュタルト」が区別されるが、それに続いてヴェーバーは制定律ではなく諒解に準拠した組織を「団体 (Verband)」と呼び、以下のようにそれを定義する—団体の例として「家ゲマインシャフト」、「家産制的」な政治形成体、宗教「教団」などがあげられている—。

(1) 個々人は、当人が参加しようとして目的合理的に何かをすることなしに、諒解によって参加したものとみなされ、そして、(2) そのために制定された秩序がないにもかかわらず、その都度特定の人々（権力者）が、諒解によって実効力をもつ秩序を、諒解によって団体に属するとみなされている関与者たちの行為に対して発令し、さらに、(3) その特定の人々自身、あるいは他の人々は、諒解に反して行動する参加者に対して、どんなかたちにおいてではあれ物理的ないし心理的な強制を場合によっては行使する用意がある—といった諒解行為である。(ヴェーバー1913/1990、111頁)

制定律を伴う「目的結社」と「アンシュタルト」の二つ社会組織を筆者の言う「個人の行為論」との兼ね合いで整理すれば、それは制定律を伴う〔法 (Ⅲ) + 慣習律 (Ⅱ) + 利害にかかわる目的

合理的行為（Ⅱ－X）に相当する。一方、団体は制定律ではなく、専ら諒解によって秩序が保たれている社会組織だから、「個人の行為論」との兼ね合いで整理すれば制定律を伴わない〔慣習律（Ⅱ）＋利害にかかわる目的合理的行為（Ⅱ－X）〕に相当することになる。

ヴェーバーはゲゼルシャフト（関係）行為の説明に際して、第五章では理念型として「目的結社」を例にあげ、その組織論的な特徴を詳しく論述している。しかし、第七章の社会的な組織論にかかわる議論では、主に「アンシュタルト」の方に重点が置かれ、説明がなされる。とりわけ、アンシュタルトの制定律は「目的結社」のように行為者同士で協定されるということは極めて稀であり、制定律は上位の支配者から一方的に授与される点が繰り返し強調される。制定律の「授与」という考え方はヴェーバー理論において、諒解や道具の使用、支配の問題を考えるとき重要な意味をもつことがこれまでのヴェーバー研究でしばしば指摘されている。「アンシュタルト」の制定律のみならず、「目的結社」におけるそれも、以下のようにヴェーバーは「授与」の機制を重視している。

アンシュタルトも結社も、そのすべての制定律の圧倒的多数は、起源の点からいえば協定されるのではなく授与されたものである。つまり、何らかの理由から実際にゲマインシャフト行為に自分の意思通りに影響を与えることができた人間または人間集団が、「諒解予想」にもとづいて制定律をゲマインシャフト行為に課すのである。（ヴェーバー1913/1990、116頁）

こうしてヴェーバーの言う制定律の「授与」は諒解や支配の問題と重なり合い、議論は第37節において、以下のように『経済と社会』旧稿の支配論の鍵概念である「正当性」諒解“Legitimitäts”-Einverständnis が登場してくることとなる。

この影響力（支配のこと：筆者註）は、これはこれでまたさまざまな性格の動機にもとづいており、いかなる様態であれ物理的なないし心理的な強制力が行使される可能性もまたその動機に含まれる。しかしここでも言えるのは、予想（特に服従者の「恐怖」）だけに準拠した諒解行為は、比較的不安定な限界事例でしかないということである。その他の事情が同じであるならばここでも、服従者が支配関係を自分にとって「義務づけられた」ものと主観的にもみなすがゆえにこそ服従するということが平均的にあてにできるようになればなるほど、諒解が経験的に妥当する可能性はそれだけ高く見積もられうるようになるであろう。このことが平均的にあるいは近似的に言える限りで、「支配」は「正当性」諒解（“Legitimitäts”-Einverständnis）にもとづくものということになる。（ヴェーバー1913/1990、118-119頁）

ヴェーバーは「正当性」諒解という重要な概念を提示した直後、この問題はついでに論及できるようなものではないからと、議論を突然打ち切ってしまう。そして「カテゴリー論文」の最終の第39節では、“ゲマインシャフトの秩序の合理化 (Rationalisierung) は実際には何を意味するだろうか”と問いかけ、諒解や授与を道具の使用に喩えて、ここに有名なかけ算九九の話しが登場するのである。

九九の経験的「妥当」は、「諒解的妥当」の一つの例である。しかし「諒解」と「理解」とは同じではない。九九は、専制君主の合理的な命令が臣民に授与されるのと全く同様に、子供の時に「授与」される。それも最も本質的な意味でそう言えるのであって、その理由も目的さえもさしあたり全く理解できないにもかかわらず、義務づけるかたちで「妥当する」ものとして授与されるのである。したがって「諒解」とは、さしあたり、習慣であるがゆえに単純に習慣に「従う」ことであり、多かれ少なかれそのようなものであり続ける。……このようなことはあらゆる領域で繰り返し見つかることであって、われわれが路面電車や水圧エレベーターや鉄砲を適切に使用しているからといって、それらの構造の基礎にある自然科学的法則について何かを知っているわけではないし、路面電車の運転手や銃工さえも不完全にしかその法則に通じていないであろう。……この事情は、社会的制度、たとえば貨幣の場合でもかわりはない。……目的合理的につくられた秩序の場合も同様である。新しい「法律」や「結社規約」の新しい条項を設けることが議論されている限りでは、実際特に強くそのことに関わる利害関係者は少なくとも、新しい秩序の実際に考えられた「意味」を見抜くのが常である。しかし、その新しい秩序がもし実際に「定着」すれば、この当初は制定者たちが少なくとも統一的に考えていた意味は、全く忘れ去られるか意義変換によって蔽い隠されるかするのみで、こみいった法規範がかつて協定ないしは授与された際の「目的」を本当に見抜いている裁判官や弁護士の数のごくわずかになるし、「公衆」にいたっては、法規範がつくられて経験的に「妥当」しており、したがってそこからさまざまな「可能性」が帰結するという事実さえも、この上ない不都合を避けるためにまさに必要な限りで知っているに過ぎない。……秩序がかつてつくられ、現在特定のしかたで平均的に解釈されて強制装置によって保証される「予想」を、最もよく知っている者は、疑いもなく、計画的に諒解に反して行為する、したがって秩序を「犯す」か「くぐりぬける」ことをもくろむ人々にはかならないのである。(ヴェーバー1913/1990、121-123頁)

上記の道具の使用と授与、諒解の関係の説明は一見論理的で適切に見えるが、ヴェーバーが自ら

の行為論的社会学の方法論をまとめた「カテゴリー論文」の最終節の以下の論述を子細にみると実に奇妙な矛盾が隠されていることが分かる。該当文は「カテゴリー論文」の内容全体を総括している意味合いもあるので、長いがそのまま引用する。

アンシュタルトであれ結社であれ、あるゲゼルシャフト関係の合理的秩序は、第一の人々によって、彼らの間でもひょっとすると極めてさまざまに考えられている特定の目的のために、授与されるか「示唆」される。また第二の人々であるゲゼルシャフト関係の「機関」によって、一必ずしもそれがつくられた目的を知ってではないが一多少とも同じように主観的に解釈され、積極的に実施される。そして第三の人々によって、彼らの私的目的にとってどうしても必要である限りで、それは普通の実施のしかたからはさまざまに隔たりつつ主観的に知られ、(適法的なまたは非適法的な) 行為を方向づける手段にされる。というのも、それにもとづいて、他者(すなわち「機関」あるいはアンシュタルト構成員や結社構成員)の行動に関する特定の予想が立てられるからである。しかし、第四の人々つまり「大衆」は、その平均的に理解された意味に何ほどか近似的に一致する行為を「伝統的に」とわれわれは言いたいが一身につけ、大抵は秩序の目的や意味を、さらにはその存在さえも全く知らぬまま、その行為を守り続ける。したがって、ほかならぬ「合理的」秩序の経験的「妥当」は、それ自体また主として、習慣となったもの、慣れ親しんだもの、教え込まれたもの、いつも繰り返されるものには服するという諒解の上に成立している。

人々の行動は、その諒解の主観的な構造に即してみれば、しばしば圧倒的と言ってもよいほど、意味との関わりを全くもたない多かれ少なかれほぼ一様な大衆的行為の型をとる。このように、社会の分化と合理化との進展が意味するのは一必ずいつもというわけではないとしても、結果においては全く通常の場合一合理的な技術や秩序に実際に関わる人々が、その技術や秩序の合理的な基礎から全体としてみればますます引き離されていくということであって、彼らには総じて、「未開人」に呪術師の呪術的手続きの意味が隠されているのと同じ様に、その合理的基礎が隠されているのが常である。したがって、ゲマインシャフト行為の諸条件や諸連関についての知識の普遍化が、当の行為の合理化をもたらすというわけでは決してない。そうではなく通常は、その正反対のものが行為の合理化をもたらすのである。(ヴェーバー1913/1990、123-125頁)

上記の内容をその前の引用文とも合わせて筆者なりに整理してみれば次のようになる。ゲゼルシャフト関係の秩序の合理化に関連して四つの次元の人々が登場する。第一の人々は、制定律を特定の目的のために制定する秩序制定者としての支配者・権力者であり、第二の人々は、「機関」を運用する支配幹部である。第三の人々は、利害関係者であり、第四の人々は「被支配者大衆」である。ヴェーバーの論述に従えば、第一、第二、第三、第四の人々となるにつれて、制定律が制定さ

れた意味や目的を意識することが少なくなる。第四の人々（被支配者大衆）になると、“大抵は秩序の目的や意味を、さらにはその存在さえも全く知らぬまま、その行為を守り続け”、“「合理的」秩序の経験的「妥当」は、それ自体また主として、習慣となったもの、慣れ親しんだもの、教え込まれたもの、いつも繰り返されるものには服するという諒解の上に成立し”、“人々の行動は、その諒解の主観的な構造に即してみれば、しばしば圧倒的と言ってもよいほど、意味との関わりを全くもたない多かれ少なかれほぼ一様な大衆的行為の型をとる”とされる。行為の繰り返しに伴うこうした無意識化・自動化は、諒解を構成する慣習律（Ⅱ）にかかわる性質として理解可能である。しかし、いくら無意識化・自動化が際立つとは言え、「諒解」は“予想を立てそれに準拠して行為する”（ヴェーバー1913/1990、86頁）のだから、予想にかかわる意識性は定義からしても完全に排除できないはずである。ところが、ヴェーバーの上記の論述をみると、第四の人々においては、諒解行為は“しばしば圧倒的と言ってもよいほど、意味との関わりを全くもたない多かれ少なかれほぼ一様な大衆的行為の型をとる”と記述されている。ヴェーバーの行為論的社会学の定義（ヴェーバー1913/1990、82-83頁）に素直に従えば、それはゲマインシャフト行為から外れた単なる「模倣」に過ぎない「群衆に制約された行動」「大量的・斉一的行為」であり、ヴェーバーの社会学が扱う対象ではなく「群衆心理学」が扱うはずのものである。すなわち、ヴェーバーは制定律（道具の使用）の「授与」との関連で諒解を述べる際、本来、諒解からは外れる大量的・斉一的行為を巧妙にそこに滑り込ませていることが分かる。これが単なる間違いや偶然でないことは、次の点からも分かる。第一の人々（制定律を制定する支配者）は下位の人々に向けて、それを授与あるいは「示唆」として説明されている。「示唆」は本稿の「個人の行為論」で筆者が指摘したように、それは秩序の「革新」にかかわる問題として位置付けられていて、とりわけ「暗示」が重視される。ヴェーバー理論においては、秩序の「革新」は病的な特殊能力を有する人といった人類学的概念（＝カリスマ）で、方法論的に「判断停止（排斥）」がなされていることは既に指摘した。つまり、ヴェーバーの方法論では、最上位の支配者と最下位の被支配者大衆は、一方は制定律（道具）を授与し「暗示」を与える者、他方はそれを「模倣」し、無意識・自動的に大量的・斉一的行為をなすものとして一対の関係で描写されている様相が読み取れる。しかも、この上下一対の出来事は内容的にはヴェーバーの行為論的社会学が扱わない事象として位置付けられていながら、目立たない形でそれを巧妙に取り込んで議論が構成されているのである。こうした議論の組み立て方の「からくり」は前稿の支配論でみられた『隠された二重構造』とまさに符合する。

「理解社会学のカテゴリー」の社会組織論的な考察において、ヴェーバーは「目的結社」「アンシュタルト」「団体」を明示的に取り上げて議論しているが、明示しない形で彼は大量的・斉一的な『群衆』にかかわる問題を巧妙に取り込んで議論を展開しているのである。

さらにヴェーバーの巧妙な点は、無意識化・自動化とは対照的な行為の意識化の問題を、秩序を意識的に「犯す」あるいは「くぐりぬけよう」ともくろみ、意図的に諒解に反して行為する者の特徴として説明する。確かに行為の意識化は、秩序の裏をかこうとする者には顕著に認められる（しかし、秩序の裏をかこうとする詐欺師や犯罪者の行為は行為の脱構築性を必ずしも意味していない。つまり、詐欺師や犯罪者のその種の行為は規範の脱構築性ではなく、別種の規範（構築性）に由来するものであり、詐欺師は詐欺を働く人々に対しては意識的に規範の裏をかくにせよ、詐欺仲間に対しては「裏をかく」ような意識的な行為を働くわけではない）。こうした形でヴェーバーは行為の無意識化・自動化と意識化・計画性の双方を自らが扱える方法論の枠内で描写することで、自らの理論が抱える方法論上の問題－未分節・無構造で直感的な諒解（C）、すなわち道具使用の意識化の側面（＝洞察学習）を方法論的に排斥して行為論的社会学を構築したということが結果的に隠蔽されてしまい、ヴェーバー理論の問題の所在はますます分かりにくくなるのである。

ここまでの議論を総括して、ヴェーバーの行為論的社会学における「個人の行為論」「関係論・コミュニケーション論」「社会組織論」の関係をまとめて図示すれば、図4のようになる。

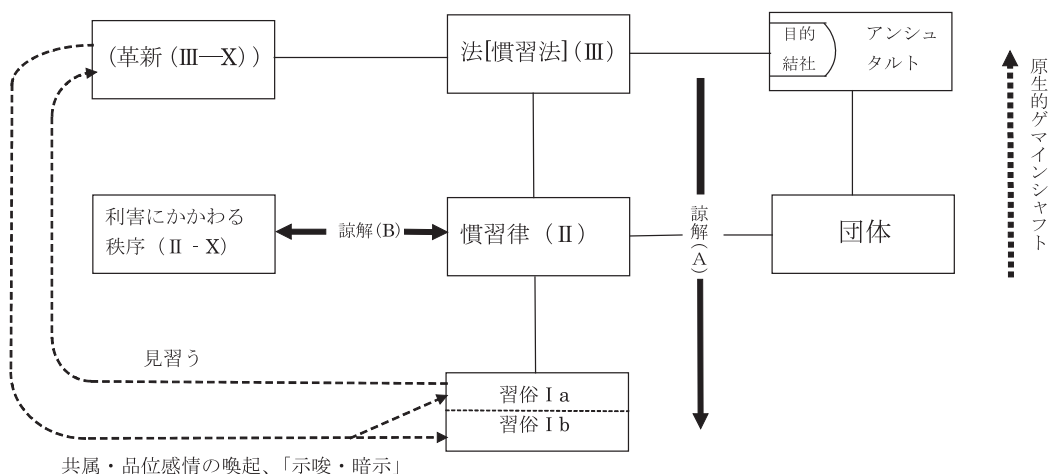


図 4

4. ヴェーバーの行為論的社会学に隠されている方法論的な二重構造

本稿では、ヴェーバーの行為論的社会学の方法論を『経済と社会』旧稿の「経済と社会的諸秩序」「理解社会学のカテゴリー」を中心に考察した。彼の行為論的社会学は「個人の行為論」「関係論・コミュニケーション論」「社会組織論」の三つが複雑に交錯しながら議論が展開されており、

それらを便宜上区別しながらその内容を詳しく検証した。ここでそれをまとめると、ヴェーバーの行為論は未分節・無構造な経験事象から分節化・構造化された経験事象までいくつかの事象が区別され、記述されている。大きくは次の四つの行為論的事象が質的に区別されていることが分かる。

[1]ヴェーバーの行為論的社会学の最も基礎となる「ゲマインシャフト行為」の範疇には入らない『未分節・無構造な斉一的行動・大衆的行動』。個人の行為論では単純な模倣にかかわる習俗 I b に相当し、社会組織論では「群衆」に相当する。これは「群衆心理学」が扱うべき問題としてヴェーバーが方法論的に明確に排斥した事象である。しかし、実に奇妙なことに道具の使用を「諒解 (= [3])」で説明する重要な箇所において、ヴェーバーの諒解の議論はいつしか無反省的な模倣にかかわる大衆的行動の問題 (つまり [1]) にすり替わっている。

[2]『諒解を伴わないゲマインシャフト行為』。個人の行為論では習俗 I a に相当するが、社会組織論ではこれに相当する記載は見当たらない。『諒解を伴わないゲマインシャフト行為』は秩序の「革新」において重要な位置づけが与えられており、新たに創造された法や制度・道具が人々に伝搬し、伝わる機制として示唆 (暗示+感情移入) が持ち出される。「革新」の体験の成立の仕方は意図的に取り上げられず、それは病的な体験をする能力 (カリスマ) の問題として処理され、専ら上位者 (影響者) と下位者 (被影響者) の影響関係が論じられる。そこでは感情移入によって大量のゲマインシャフト行為が成立すること、暗示によって被影響者に始源的・根源的な規範意識が呼び覚まされることなどが述べられているが、こうした重要な事象への考察が方法論的に深められ、扱われた形跡がない。「見習う」という行為にかかわる「非常に特殊なゲマインシャフト行為 (= 身分)」も、ここ ([2]) に入ると想定されるが、「身分慣習律」という表現も見られており、[3] に入るようにも記述されており位置づけは曖昧である。

[3]『制定律を伴わない「諒解」行為』。個人の行為論としては、制定律を伴わない〔慣習律 II + 利害にかかわる目的合理的行為 (II-X)〕に相当し、社会組織論としては団体が相当する。ヴェーバーの諒解概念は慣習律に関連した義務・規範にかかわる諒解 (A) と経済的利害の布置にかかわる諒解 (B) の二つで構成されるが、諒解 *Einverständnis* という日常語が本来有している納得・一致・同意の意味合いがそこには「欠けている」のが特徴である。納得・一致・同意といった日常用語の諒解の特性はヴェーバーが取り上げなかった脱構築性 (= 革新) にかかわる未分節・無構造な体験要素を含んだ経験相 (= 洞察学習) に由来する一つまり [1][2] 領域の出来事、筆者の言う諒解 (C) 一。ヴェーバーは諒解という体験 (構築性 (試行錯誤学習) + 脱構築性 (洞察学習)) の脱構築性部分を方法論的な理由から意図的に排斥したために、意味上のズレが起きたと考えられる。

[4]『制定律を伴うゲゼルシャフト (関係) 行為』。個人の行為論としては、制定律を伴う〔(慣

習）法Ⅲ、＋ 慣習律Ⅱ＋利害にかかわる目的合理的行為（Ⅱ-X）に相当し、社会組織論としてはアンシュタルトと目的結社が相当する。支配者・指導者が新たな法・制度・道具を創造・革新する「革新（Ⅲ-X）」は、ヴェーバー理論の「カリスマ論」に重なるのは明白だが、それが方法論的には彼の行為論的社会学のどこに入るのかが全く不明である。しかも、上位者は下位者にそうした道具や制度を「授与」し、被支配者大衆はそれを[1]の出来事として身に付けるとされており、カリスマが生み出す制度や道具の「革新」は暗示によって[2]の出来事として被支配者に伝搬して行く。つまり、ヴェーバー理論で重要な鍵となる「カリスマ」「支配」「授与」は、彼の行為論的社会学の最重要な方法論的概念の[3]（諒解）を通り越して、彼の方法論の枠外（[1]）、あるいは辺縁（[2]）にかかわる出来事として描写されているのが分かる。

上記の四領域のうちで、ヴェーバーが行為論的社会学の方法論で詳細に論じているのは[3]と[4]である。一方、[1]は明らかにヴェーバーが方法論的に排斥した事象であり、[2]は、一応、ゲマインシャフト行為であるので、彼の方法論の辺縁にはかろうじて位置しているものの、議論の内容は[3][4]に比べていかにも曖昧で大雑把である。[3][4]は制定律の有無は別にして、いずれも行為や社会秩序の構築性にかかわる事象や問題を扱っている。[1]や[2]は[3][4]とは逆に行為や社会秩序の脱構築性にかかわる「革新」あるいは未分節・無構造な群衆的出来事にかかわっている。つまり四つの領域には、[1][2]／[3][4]という形で質的な断絶が存在し、ヴェーバーの方法論には隠された形で〔構築性（分節化・構造化された事象）／脱構築性（未分節・無構造な事象）〕の二重構造が存在する。こうした方法論の隠された二重構造やヴェーバーの諒解概念と日常用語の諒解の間の奇妙なズレ、さらには彼の「カリスマ」論の混乱は相互に深く関係していることは本稿で既に指摘した。この方法論の二重構造こそ、前稿（長山2013）で明らかにしたヴェーバーの「支配論」の二重構造（正当化／正当性）にそのまま重なるものであり、それはまたパーソンズ（1937/1989、32-36頁、42-43頁）がかつて指摘したヴェーバー理論に隠されているデュルケム流の全体論的ファクターを入れ込んだ二重性の問題に照応するものである。事象[1][2]がヴェーバー理論においては、何故「隠されている（判断停止あるいは排斥されている）」のかは、彼の行為論的社会学の方法論のさらに基底にある社会科学的認識論――一般にはヴェーバーの科学論と呼ばれる諸論考――にまで遡り、そこでの議論が理解できたとき、初めてその理由が分かってくる（詳しい議論は次稿に譲る）。

本稿の議論をまとめてヴェーバーの行為論的社会学の方法論に隠されている構築性と脱構築性の二重構造を整理して図示すれば、表1のようになる。

表 1

| 分節化された体験事象 | 未分節な体験事象 |
|--------------------------------|---|
| 諒解行為 ゲゼルシャフト行為 習俗 I a(?) | 群集に制約された行為 (=習俗 I b) |
| 行為や組織の秩序性 | 既成秩序に対する「革新」 |
| 『諒解』(諒解(A)+諒解(B)) | 直感・感情移入・暗示 |
| 体験内容 (因果論的解明) | 体験作用(心理的明証性にかかわる) (追体験的解明) |
| ヴェーバーの『諒解』概念 (諒解(A)+諒解(B)) | 全体的感情(ヴント)、自己体験(ディルタイ)、 直感の再生(クローチェ)などがこれに相当する |
| 支配の『正当化』 | ヴェーバーの『諒解』概念に欠けている 諒解のファクター(諒解(C)) |
| 社会科学的妥当性(+) | 支配の『正当性』(民族精神・国民 といった無規定な集合的名辞にかかわる) |
| 禁欲(行為) | 社会科学的妥当性(-) |
| 分析論理に親和的 | 観照・神秘論(状態) |
| | 流出論理に親和的 |

ヴェーバー社会学は既に指摘したように、議論の次元という点からは、①(社会)科学的認識論に関する諸論考、②行為論的 sociology の方法論に関する諸論考、③個別領域の sociology (宗教社会学、法社会学、支配社会学)に関連する諸論考、の三つに大きく区分けすることができる。前稿では『経済と社会』の支配論を取り上げて、旧稿、新稿いずれにおいてもヴェーバーの支配論にある種の「隠された二重構造」が存在することを概略的に説明した。本稿では②の方法論に焦点を当てて考察した結果、支配論の二重構造はヴェーバーの行為論的 sociology の方法論に「隠されている二重構造 ([3][4]/[1][2])」とかかわることが判明した。つまり、ヴェーバー理論の二重構造問題は、①社会科学的認識論に見られる二重構造(次稿で論じる予定)、②社会科学的な方法論(=行為論的 sociology)に見られる二重構造(本稿での考察)、③個別領域の sociology (宗教社会学、法社会学、支配社会学など)に見られる二重構造の三つ次元の二重構造が互に関連した一つの問題であることが分かる。ヴェーバー理論の二重構造の意味をさらに深く理解するためには、①の社会科学的認識論に見られる二重構造への理解が重要な鍵となる。

本研究は2014年度、法政大学国内研究による研究である。

<文献>

廣松 渉 (1991)『現象学的社会学の祖型—A. シュッツ研究ノート』青土社

金井新二 (1991)『ヴェーバーの宗教理論』東京大学出版局

松井克浩 (2007)『ヴェーバー社会理論のダイナミズム—「諒解」概念による『経済と社会』の再

検討』未来社

水林 彪（2009）『『天皇制史論』および『『支配の Legitimitat 論』概念再考』補論』』（小路田泰直、折原浩、水林 彪ほか著）比較歴史社会学へのいざないーマックス・ヴェーバーを知の交流点としてー』勁草書房、144-216頁

向井 守（1997）『マックス・ヴェーバーの科学論ーディルタイからヴェーバーへの精神的考察』ミネルヴァ書房

長山恵一（2012）「ヴェーバーの理解社会学と精神科学（精神病理学／精神療法学）（3）ーヴェーバーの支配社会学と宗教社会学の混乱ー」現代福祉研究、第12号、43-139頁

長山恵一（2014）「ヴェーバーの支配の正当性論の再考（1）ー諸家の議論の整理を通してー」現代福祉研究、第14号、11-41頁

大林信治（1993）『マックス・ウェーバー同時代人たちードラマとしての思想史ー』岩波書店

折原 浩（1969）『危機における人間と学問ーマージナル・マンの理論とヴェーバー像の変貌』未来社

折原 浩（1996）『ヴェーバー『経済と社会』の再構成ートルソの頭』東京大学出版会

折原 浩（2000）『『双頭の五肢体部分』は容認できるか』』（シェルフター・折原 浩著）『経済と社会』再構成の新展開』未来社、111-150頁

パーソンズ（1937）（稲上毅、厚東洋輔、溝部明男訳 1989）『社会的行為の構造／M・ヴェーバー論（Ⅱ）（第5分冊）』木鐸社

佐野 誠（1993）『ヴェーバーとナチズムの間』名古屋大学出版局

佐藤俊樹（1993）『近代・組織・資本主義』ミネルヴァ書房

佐藤俊樹（2008）『意味とシステム ルーマンをめぐる理論社会学的研究』頸草書房

佐藤俊樹（2011）『社会学の方法ーその歴史と構造』ミネルヴァ書房

ヴェーバー（1913）（海老原明夫・中野敏男訳1990）『理解社会学のカテゴリー』未来社

ヴェーバー（1951）（松井秀親訳1988）『ロッシャーとクニース』未来社

ヴェーバー（1956）（世良晃志郎訳1962）『支配社会学Ⅱ』創文社

ヴェーバー（1972）（世良晃志郎訳1974）『法社会学』創文社

山之内靖（1997）『マックス・ヴェーバー入門』岩波新書